

# ACTA ANTIQUA

## ACADEMIAE SCIENTIARUM HUNGARICAE

ADIUVANTIBUS

A. DOBROVITS, I. HAHN, J. HARMATTA, GY. MORAVCSIK

REDIGIT

I. TRENCSENYI-WALDAPFEL

TOMUS VIII

FASCICULI 1-2



1960

ACTA ANT. HUNG.

# ACTA ANTIQUA

## A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA KLASSZIKA-FILOLÓGIAI KÖZLEMÉNYEI

SZERKESZTŐSÉG ÉS KIADÓHIVATAL: BUDAPEST V. ALKOTMÁNY UTCA 21.

Az *Acta Antiqua* német, angol, francia, orosz és latin nyelven közöl értekezéseket a klasszika-filológia köréből.

Az *Acta Antiqua* változó terjedelmű füzetekben jelenik meg. Több füzet alkot egy kötetet.

A közlésre szánt kéziratok a következő címre küldendők :

*Acta Antiqua, Budapest 62, Postafiók 440.*

Ugyanerre a címre küldendő minden szerkesztőségi és kiadóhivatali levelzés.

Az *Acta Antiqua* előfizetési ára kötetenként belföldre 80 forint, külföldre 110 forint. Megrendelhető a belföld számára az „Akadémiai Kiadó”-nál (Budapest V., Alkotmány utca 21. Bankszámla 05-915-111-46), a külföld számára pedig a „Kultúra” Könyv- és Hírlap-Külkereskedelmi Vállalatnál (Budapest VI. Népköztársaság útja 21. Bankszámla 43-790-057-181) vagy annak külföldi képviselőinél és bizományosainál.

---

Die *Acta Antiqua* veröffentlichen Abhandlungen aus dem Bereiche der klassischen Philologie in deutscher, englischer, französischer, russischer und lateinischer Sprache.

Die *Acta Antiqua* erscheinen in Heften wechselnden Umfangs. Mehrere Hefte bilden einen Band.

Die zur Veröffentlichung bestimmten Manuskripte sind an folgende Adresse zu senden :

*Acta Antiqua, Budapest 62, Postafiók 440.*

An die gleiche Anschrift ist auch jede für die Redaktion und den Verlag bestimmte Korrespondenz zu richten.

Abonnementspreis pro Band : 110 forint. Bestellbar bei dem Buch- und Zeitungs-Aussenhandels-Unternehmen „Kultúra” (Budapest VI. Népköztársaság útja 21. Bankkonto Nr. 43-790-057-181) oder bei seinen Auslandsvertretungen und Kommissionären.



# ACTA ANTIQUA

## ACADEMIAE SCIENTIARUM HUNGARICAE

ADIUVANTIBUS

A. DOBROVITS, I. HAHN, J. HARMATTA, GY. MORAVCSIK

REDIGIT

I. TRENCSENYI-WALDAPFEL

TOMUS VIII



1960

ACTA ANT. HUNG.



# I N D E X

<i>G. Alföldy</i> : Panmoniciani augures .....	145
<i>K. Berka</i> : Über einige Probleme der Interpretation der aristotelischen Kategorienlehre .....	35
<i>I. Borzák</i> : <i>Descende caelo</i> .....	369
<i>L. Castiglione</i> : Die Rolle des Kyathos im ägyptischen Kult .....	387
<i>G. Dévai</i> : Le manuscrit ekphonétique Cod. Graec. No 1 de la Bibliothèque Széchényi du Musée National Hongrois .....	221
<i>R. Falus</i> : Parmenides-Interpretationen .....	267
<i>J. Fitz</i> : L. Cassius Pius Marcellinus .....	405
<i>R. Günther</i> : Etr. <i>serve</i> — lat. <i>servus</i> .....	45
<i>I. K. Horváth</i> : Chronologica Catulliana .....	335
<i>J. Horváth</i> : Die entstehungszeit der Grossen Legende des Bischofs Gerhard .....	185
<i>J. Horváth</i> : Quellenzusammenhänge der beiden Gerhard-Legenden .....	439
<i>K. Kurz</i> : Methodische Bemerkungen zum Studium der Kollegien im Donaugebiet .....	133
<i>K. Marót</i> : Odysseus — Ulixes .....	1
<i>E. Maróti</i> : Terentiana .....	321
<i>L. H. Neatby—F. M. Heichelheim</i> : The Early Roman Currency in the Light of Recent Research .....	51
<i>P. Oliva</i> : Die Bedeutung der antiken Sklaverei .....	309
<i>E. Pólay</i> : Ein Gesellschaftsvertrag aus dem römischen Dakien .....	417
<i>M. Riemschneider</i> : Der Gott im Fass .....	7
<i>A. Schoele</i> : <i>Μάχαρες θνητοί</i> bei Hesiod .....	255
<i>D. Simonyi</i> : Sull' origine del toponimo „Quinque ecclesiae” di Pécs .....	165
<i>R. Stiehl</i> : Horaz c. IV. 8. ....	87
<i>E. Ch. Welskopf</i> : Einige Bemerkungen zur Lage der Sklaven und des Demos in Athen zur Zeit des dekeleisch-ionischen Krieges .....	295
<i>J. Zlinszky</i> : Zur Frage der Verschollenheit im römischen Recht .....	95
Gy. Moravcsik: Byzantinoturcica I—II. (Besprochen von <i>K. Czeglédy</i> ) .....	455
F. Bömer: Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom. I. (Besprochen von <i>G. Alföldy</i> ) .....	460



К. МАРОТ

*Ὀδυσσεύς* — Ulixes

(Резюме)

По своему происхождению Одиссей эпохов никогда не был богом, причем и не родился в троянском эпическом цикле. О является заимствованным героем сказок, фигура которого в соответствии всегда могла подвергаться изменениям, хотя и оставалась по существу тем же типом. В соответствии с этим, его иноязычное имя грецизировалось, латинизировалось, или этрускизировалось по вкусам заимствующих ушей, губ и челям рассказов, т. е. согласно придаваемой ему этимологии (ср. E. Wüst, *RE* s. v. 1906 и след.). Поэты Илиады, например, устраивало то, если он, использованием соответственно грецизированного имени (<*ὀδυσσ-*>), мог намекать на «сердитого» героя; поэт Одиссеи давал чувствовать героя возненавиденного (песня XIX 407 и след.), или — игриво приспособляя имя, — хитрого (*Ὀδῦς*, песня IX 366 и след.) и раненного (*ὀδυσσεύς*, песня XIX 391 и след. <*ὀδλῆ*>); римляне же предпочитали обозначать его именем примитивно-сказочный «хитроумный» тип и так далее.

В эпизоде об Автолике (песня XIX 386—468) до известной степени запутывающие строки 399—413 вставлены как раз в виде полемизации эпического поэта, считавшейся необходимой для защиты имени Одиссея, чтобы аннулировать вариант вызванной упоминанием *ὀδλῆ* (391, 393, 464/5) сказочной формы *Ὀδλυσσεύς* или *Ὀδλυσεύς*. Как таковые, эти строки очевидно происходят от поэта Одиссеи.

Латинский Ulixes и подобные формы независимы от греческого эпоса, они попали в Мадна Грассия по всей вероятности иллиро-эпенросским посредничеством, путем какого-то устного предания.

М. РИМШЕЙДЕР

БОГ В БОЧКЕ

(Резюме)

Исходя из Гомеровского рассказа, по которому Арес был заключен в бронзовой бочке в течение 13 месяцев, автор собирает и интерпретирует хеттские, италийские, кельтские и скандинавские рассказы и изображения, в которых встречаются параллели Гомеровского рассказа.

К. БЕРКА

О НЕКОТОРЫХ ПРОБЛЕМАХ ИНТЕРПРЕТАЦИИ НАУКИ АРИСТОТЕЛЯ О КАТЕГОРИЯХ

(Резюме)

По поводу учения Аристотеля о категориях существуют различные взгляды. Автор этой статьи исходит из методической предпосылки, (которая подробнее дополнена разбором ряда текстов), что Аристотель не выработал систематическую и однозначно понятую

науку о категориях. Его взгляды проявлялись в зависимости от того, на какие аспекты (философские, логические или языковедческие), с ними внутренне связанные, обращал он в этой или иной связи свое внимание. Даже и в рамках его анализа понятия его взгляды изменяются в зависимости от того, относит ли он их непосредственно к изолированным понятиям, или к их взаимоотношению в категориальном суждении. Тот факт, что Аристотель не пришел к ясному пониманию природы категории, проявляется в вопросе их количества, их взаимной последовательности, их взаимоотношения; это проявляется и терминологически а также в том, что понятие *катηγορία* нигде явно не выражено. С точки зрения философской и логической его учение о категориях является вопрос признаваемого количества категорий, ясно обусловленного языковедческими точками зрения и находящегося, по всей вероятности и под влиянием и пифагорового учения о *ἀρχαί*, в общем не имеющий большого значения. Языковой аспект категорий, проявляющийся и в подведении некоторых понятий под отдельные категории, отступает позже на второй план. Несмотря на то, что Аристотель пытался построить категории как координированные классы понятий, находим в *Категориях* ряд случаев, которые этому понятию не соответствуют. Различение Аристотелем *κατὰ τὸ εἶναι* и *κατὰ συμβεβηκός*, использованное в случае подчинения какого-нибудь понятия категории *οὐσία* и *ποιόν* с одной стороны и категории *πρόστι* с другой стороны, нельзя использовать в случае где перекрещиваются категории *ποσόν*, *ποιόν* и *πρόστι*. Философские и логические аспекты его учения наиболее выразительно проявляются в его взглядах на категорию *οὐσία*. В этом случае некоторые определения относятся только к *πρότῃ οὐσίᾳ* и некоторые только к *δεύτερῃ οὐσίᾳ*; напр. утверждение Аристотелем, что сущность не может быть в категориальном суждении предикатом, действительно только для *πρότῃ οὐσίᾳ*, о которой поэтому в его логических рассуждениях не говорится. Сущность в узком смысле слова т. е. *δεύτερῃ οὐσίᾳ*, является единственной категорией, которую он использует в своих логических рассуждениях. Эта категория однако качественно определена и приближается тем самым к категории качества. Различие между этими категориями заключается в различии между существенными и несущественными особенностями. Учение Аристотеля о существенных особенностях, соединенное с качественным определением общих понятий не ограничивается однако только на категории сущности, но относится ко всем категориям, поскольку предикация — в рамках той же категории. В этой связи выступает другой аспект учения Аристотеля: Двойное значение сущности. В первых она понята в значении чисто онтологическом как *τί ἐστι* во-вторых — только в значении категориальном как *οὐσία*. Сущность в значении онтологическом высказывается в рамках каждой категории всегда *αὐτὸ περὶ αὐτῶν*. Поскольку эта предикация находится чаще всего именно в категории *οὐσία*. Аристотель ограничивает свои рассуждения о категориях в своем изложении логики как раз только на суждения, в которых оба термина относятся к одной и той же категории, т. е. к категории *οὐσία*. Ограничение применения науки о категории в его логических рассуждениях обусловлено и самой структурой его силлогистики, из которой исключены индивидуальные термины и сами категории. Наука Аристотеля о категориях таким образом находит свое применение прежде всего в его рассуждениях методологических. И в этом смысле его учение остается живым и до сих пор.

Р. ГЮНТЕР

## ЭТРУССКИЙ SERVE И ЛАТИНСКИЙ SERVUS

(Резюме)

Опровергая прежние попытки объяснить происхождение латинского слова *servus* 'раб', автор приходит к заключению, что оно по всей вероятности является этруским заимствованием в латинском языке, восходящим к этрускому слову *serve*.

Л. Н. НИТБИ — Ф. М. ХЕЙХЕЛЬХЕЙМ

## ДРЕВНЯЯ РИМСКАЯ ЧЕКАНКА В СВЕТЕ НОВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

(Резюме)

Авторы дают критический обзор новейшей научной литературы и стараются выявить основные факты истории древней римской чеканки. Из числа ряда важных проблем, особенно выделяется выяснение возникновения *denarius*.

Р. ШТИЛЬ

## КАРМЕН IV. 8 ГОРАЦИЯ

(Резюме)

Автор делает попытку объяснить одно из давно проблематических мест 8-ой оды IV-ой книги Горация. В 17-ой строчке Гораций говорит об incendia Cithaginis n. e. о поджоге Карфагена Сципионом старшим, что является исторической невозможностью, как уже давно известно. Автор доказывает, что слово incendia не обязательно следует понимать в значении «поджога», а можно его истолковать и как «поджог настроений» или «волнение».

Т. ЗЛИНСКИ

## К ВОПРОСУ ИСЧЕЗНОВЕНИЯ В РИМСКОМ ПРАВЕ

(Резюме)

В отличие от принятой до сих пор научной интерпретации, автор излагает, что в римском праве имеются распоряжения относительно правового положения исчезнувших. В римском праве исчезновение рассматривалось как отсутствие; однако, случаи исчезновения можно отделить от обыкновенного отсутствия. Относящиеся к таким случаям распоряжения можно резко отличить от распоряжений о павших в плен. В связи с исчезновением самым значительным правовым принципом является предположение жизни. Этот факт, его экономические и общественные начала, содержание и доказательство смерти подвергаются подробному анализу. Обсуждаются семейные, личные, имущественно-правовые и процедурно-правовые отношения исчезновения с учетом бракосочетания детей исчезнувшего, возможности вступления в новый брак оставшегося супруга или оставшейся супруги, получения наследства, подобающего исчезнувшему, наконец, дан анализ регламентации исчезновения во время домината, и обозревается историческое развитие законов, относящихся к исчезнувшим.

К. КУРЦ

## МЕТОДИЧЕСКИЕ ПРИМЕЧАНИЯ К ИЗУЧЕНИЮ КОЛЛЕГИЙ В ПРИДУНАЙСКОЙ ЗОНЕ

(Резюме)

При изучении исторического развития и роли римских коллегий необходимо постоянно обращать внимание на различную ценность источников (литературные тексты, юридические своды, надписи). В литературе о римских общественных учреждениях, богатой в других отношениях, отсутствуют статьи о развитии объединений на территории отдельных провинций. При исследовании характерных черт коллегий, действовавших в провинциальных городах, можно исходить в большинстве случаев лишь из данных надписей. Отсутствие статей, посвященных этой тематике, следовательно, обусловлено методическими затруднениями при оценке источников.

Специфические черты коллегий в той или иной области можно, по мнению автора, установить лишь сопоставлением географически и хронологически определенного этнографического материала с данными надписей из остальных провинций Римской империи. — Необходимо с большой осторожностью поступать при критике текстов надписей. Например, синтаксическое словосочетание collegius — posuerunt в надписи из Интерцезы нельзя считать ошибкой каменотеса (ср. прим. 14). При интерпретации необходимо принимать во внимание и другие случаи такого же рода (ср. таблицу!). Более удовлетворительного объяснения этого явления надо искать в римских правовых представлениях о коллегиях. В правовых представлениях времен Римской империи объединения не выступали как самостоятельные, отвлеченные индивидуумы, но их рассматривали как совокупность отдельных членов. Этим и объясняется несколько необыкновенное синтаксическое словосочетание collegius — posuerunt.

К обобщающим заключениям можно прийти с относительной уверенностью на основании надписей сопоставлением показаний источников более общего характера (авторы,



юристы) с эпиграфическими данными. — Тезис можно проверить путем хронологического определения возникновения коллегии *fabrum et centonariorum* в Аквинкуме. Г. Альфельди правильно обратил внимание на неубедительность выводов Л. Надь, отнесшего начало коллегии ко времени до основания муниципиума Аквинкум. Замечательное наблюдение Альфельди, исходившего из данных предписки Плиния Младшего с императором Траяном, можно подтвердить и дальнейшими доказательствами. 1. *Terminus antequam* нельзя определить более точно на основе критериев, которыми пользовался Надь (украшение надписей, формулы). 2. Вещественные предположения, — строительное развитие города, выраженный муниципальный характер коллегий *fabrum et centonariorum* — позволяют заключить, что *collegium fabrum et centonariorum* возникло в Аквинкуме после основания муниципиума.

Автор считает необходимым изучение деятельности коллегий в придунайских провинциях, особенно так наз. ремесленных, в более обширных масштабах. Рассмотрение общего числа надписей приводит к более общим выводам, которые нередко соответствуют результатам синтетического исследования коллегий. Результаты исследования имеют и этом отношении свое значение. Нельзя уделять внимания только изучению развития коллегий, но приобретенные при рассмотрении этого учреждения знания необходимо привести в связь с более обширным мировоззрением городских слоев в придунайских провинциях.

Г. АЛЬФЕЛЬДИ

#### PANNONICIANI AUGURES

(Резюме)

В сборнике биографий *Historia Augusta* именно в биографиях Севера и Севера Александра, упоминаются «паннонские авгуры». В биографии Севера они предсказывают победу Септимия Севера над Клавдием Альбином. По свидетельству текста этот рассказ заимствован у потерянного исторического труда Марция Максима. Паннонские авгуры были туземными кельтскими жрецами-предсказателями, что и подтверждается Юстином и двумя паннонскими надписями. Их следует считать, по всей вероятности, романализованными потомками друидов или ватесов. Связанному с ними рассказу надо доверять постольку, поскольку после битвы под городом Лион, в которой Септимий Север одержал окончательную победу над своим соперником, победители поставили из благодарности памятник с надписью паннонско-дальматским божествам. Марций Максим, у которого был заимствован рассказ о пророчестве паннонских авгуров, участвовал в этой битве.

Д. ШИМОНЬИ

#### О ПРОИСХОЖДЕНИИ НАЗВАНИЯ ГОРОДА ПЕЧ “QUINQUE ECCLESIAE”

(Резюме)

Автор подвергает новому анализу теорию, возникшую в результате свыше столетней дискуссии об известном драматическом представлении страстей Христовых *Quattro Sereniti*. Этот эпиграфический источник содержит ценные данные о географии Паннонии IV века, и разрешение вопроса автентичности является важной задачей. В отличие от изложенных до сих пор противоречащих концепций, автор указывает на то, что в источнике запутаны две группы мучеников (римлянской и паннонской), что восходит к рубежу V и VI веков, когда часть II (Приложение) связалась с первой. Автентичность рукописи может быть рассмотрена безупречно лишь в том случае, если устанавливается место рассказанных в страстях Христовых событий. Местом действий до сих пор считалась Фрушка гора. Решительное доказательство — идентификация места паннонского «порфирового рудника». Изучение колонн сплитского дворца Диоклетиана приводит к тому, что они изготовлены из гранита, а не из порфира. Следовательно, место рудника следует отнести к единственному месторождению красного гранита в Паннонии, именно Герешдским горам в комитате Баранья. Таким образом отождествление места действий в большой мере повышает автентичность источника, и представление страстей Христовых ни в коем случае нельзя считать выдумкой. Наряду с этими убедительными доказательствами, автентичность нашего источника подтверждается и бледным следом традиции, сохранившейся в близости места рудника. Дело в том, что в этом представлении страстей

Христовых, носящем ошибочное заглавие 4 coronati говорится на самом деле о 5 камнетесах (часть 1), которые были приговорены Диоклетианом к смертной казни. Память этих пяти мучеников сохранена и в древнего происхождения названии города Печ «Quinque Ecclesiae», что означает не пять церквей, а церковь пяти мучеников: ad quinque (sanctorum) ecclesiae. И венгерское название этого города Pécs происходит, по всей вероятности, от турецкого beş (р. š) 'пять' параллельным наименованием.

И. ХОРВАТ

## ВРЕМЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ БОЛЬШОЙ ЛЕГЕНДЫ ОБ ЕПИСКОПЕ ГЕЛЛЕРТЕ

(Резюме)

О жизни, деятельности и смерти убитого во время языческого восстания в 1046 году епископа Геллерта сохранилась легенда в двух вариантах. Для начал средневековой венгерской историографии варианты легенды имеют важное значение, но исследователи еще не достигли единогласной позиции относительно времени возникновения легенды их источниковедческой ценности. По мнению ряда историков, как немца Кайндля, венгров Домановски, Маджара, Хомана в недавно англичана Мэкартни большой вариант был создан весьма поздно в XII – XIV столетиях, в дополнение и с использованием малой легенды, написанной на рубеже XII и XIII веков. В отличие от этой группы исследователей Я. Карачоны, Ф. Мюллер, Дь. Паулер, Й. Балог и Х. Марцалли, хотя по оценке подробностей их мнения и расходятся как у исследователей первой группы, все же считают большую легенду сравнительно раннего происхождения, отчасти же одновременного возникновения.

В отличие от этих противоречащих взглядов, автор настоящей статьи стремится определить время возникновения самых критических глав большой легенды, независимых от малой легенды и от Хроники. Анализом содержания он возводит эпический состав легенды к синодиальным резолюциям, папским постановлениям и светским законам. Этот разбор показывает, что в исследованных главах легенды отражаются в эпической форме декреты папы Орбана II (1088 – 1099) и преимущественно короля Коломана (1096 – 1116), причем во всей легенде нет ни малейшей ссылки на синодиальные решения и законы XII и XIV столетий. Эти главы легенды, значит, были сформулированы по мнению автора в первой половине XII столетия, ни в коем случае не раньше, но не менее дельные аргументы говорят и за то, что и не позже. Исследователи рассматривали как раз эти части большой легенды как позднего происхождения, именно из XIII – XIV веков, с одной стороны, или наоборот, оспаривали их ранее, автентичное и современное происхождение.

Применением этого аналитического метода автору удалось установить и то, что создатель легенды использовал и источник, современный с епископом Геллертом. Этот источник, однако, занимается не столько личностью епископа Геллерта, сколько внутренней и внешней жизнью Чанадского капитула, событиями в школе, организованной при капитуле, и т. п. Поэтому этот старый источник никак нельзя считать старой биографией или легендой епископа Геллерта от XI столетия, как предполагала часть исследователей. По мнению автора, этот источник следует рассматривать как записки Чанадского капитула, сделанные временами, одновременно с событиями. Ввиду вышесказанного, автор предлагает назвать этот источник XI столетия «Записки Чанадского капитула».

Г. ДЕВАИ

## ЭКТОФОНЕТИЧЕСКАЯ РУКОПИСЬ ЗА № 1 COD. GRAEC. В НАЦИОНАЛЬНОЙ БИБЛИОТЕКЕ ИМ. СЕЧЕНЬИ

(Резюме)

Текст греческого кодекса от XII столетия с четырьмя евангелиями, хранимого в Библиотеке им. Сеченьи Венгерского национального музея, сопровождается знаками речитатива, так наз. экфонетическими невмами. Датский исследователь Карстен Хёр писал обширную статью об этих знаках «La notation «ekphonétique» (экфоническая нотация, Копенгаген 1935). На основе тщательного сопоставления примерно 186 экфонетических рукописей он видит самый чистый «классический» тип в одном иерусалимском кодексе

XI столетия. Рассматривая этот кодекс как образцовый экземпляр и подробно проанализировав его, он раскрыл систему византийского речитатива Библии (так наз. эктофоне́з).

Будапештская рукопись (Cod. Græc. No. 1.) возник не позже, чем на столетие после иерусалимского. Настоящая статья сравнивает речитативный стиль этих двух кодексов. Сравнение показывает, что и будапештская рукопись является прекрасным экземпляром, в котором, хотя речитативное пение и местами отличается от иерусалимского эти варианты ни в малейшей мере не уменьшают его чистую, «классическую» ценность.

К. Хёг распространил свои исследования и на хранимые в Советском Союзе две греческие рукописи. Одна из них — рукопись X—XI века, ныне в Ленинграде (B. Impér. 69, Нёг № 252.), из которой опубликованы факсимиле в книге Ж. Б. Тибо (J. B. Thibaut, *Monuments de la notation (kphonétique)*, 1913); другая — рукопись от 1055 года, ныне в Москве (Synod. 15. Wlad., Нёг 48.) из которой отрывки даны в книге Церетели—Соболевского (*Exempla codicum Graecorum... Codices Mosquenses*, 1911). В связи с анализом будапештского кодекса автор мог пользоваться вариантом одного из отрывков последней рукописи.

## ODYSSEUS — ULIXES

In einem, der Philologentagung zu Erfurt, Dezember 1958, vorgelegten Vortrag erwies sich uns die Autolykosepisode τ 386—468 ihrem Ursprung nach als ein heroisch zurechtgelegtes Erzählungszauberlied, das der Odysseedichter durch gewisse Abschwächungen und epische Erweiterungen auf die Ebene reinerer Epik erhoben hatte. Er verstand es eben, verlockende Farbtöne aus dem Zauberglauben seines Volkes zu Nutzen seines Gedichtes in einer erfolgreichen Legierung anzubringen. Hier soll versucht werden, einige ganz unbedeutende Unpässlichkeiten der Einfügung, namentlich die Zeilen 399—413, als eine notgedrungene Unebenheit des Zusammenhanges nachzuweisen.

Liest man eben die Zeilen 386—398 mit 414—468 in einem Zuge, so läuft die Erzählung glatt und ohne Holpern: Eurykleia *ἔγνω οὐλήν* (392 f.) und darauf erzählt der Dichter — vermutlich nach der Vorlage eines Erzählungszaubertextes, doch dabei in gehöriger epischer Einkleidung (vgl. namentlich 419—428 und 440—451) *δηρικῶς* vorgetragen — die Entstehung und Heilung der Wunde. Ja, die Erzählung wird sogar, als Einheit, lege artis Homericæ, durch einen «Ringkomposition» genannten Kunstgriff,<sup>1</sup> d. i. durch die korrespondierenden Verse 393/4 (*οὐλήν, τήν ποτε μιν σῶς ἤλασε λευκῶ ὀδόντι | Παρνησσόνδ' ἐλθόντα μετ' Ἀυτολυκόν τε καὶ υἱας*) und 464/5 (*οὐλήν. . . ὥς μιν θηρέοντ' ἔλασεν σῶς λευκῶ ὀδόντι*) zusammengehalten. Ganz so, wie auch die ganze *οὐλή*-Einlage durch die Wiederaufnahme des einleitenden (*ἐ*)*γνω*-Wortes der Zeile 392 abschliessend, Z. 468 eingerahmt wird; oder wie dies in demselben τ, noch auffallender, durch die wörtliche Wiederholung der zwei Anfangsverse (1/2 *αὐτὰρ δ' ἐν μεγάρῳ ὑπελείπετο δῖος Ὀδυσσεύς | μνηστήρεσσι φόνον σὺν Ἀθηναίῃσι*) in den Zeilen 51/52 geschieht.<sup>2</sup> So indessen erzählt der Odysseedichter

<sup>1</sup> Das Fachwort scheint wohl durch die Holländer J. TATE (Untersuchungen über Begriff, Anwendung und Entstehung der griechischen Ringcomposition. Amsterdam 1944.) und W. A. A. VON OTTERLO (De Ringcompositie als Opbouwprincipe in de Epische Gedichte van Homerus. Amsterdam 1948.) eingebürgert zu sein. Unter weitgehender Beistimmung wies dann C. H. WHITMAN: *Homer and the Heroic Tradition*. 1958. S. 350 f., hauptsächlich Anm. XI, 9 auch auf die angeblich gute Beschreibung des Wesens durch J. A. NOTOPOULOS: *Continuity and Interconnexion* TAPA 82. 96 ff. hin.

<sup>2</sup> Vgl. auch WHITMAN: S. 353. Es sei dennoch bemerkt, dass wir unsererseits solche Einrahmungen nicht als Handzeichen eines mit «geometrischer» Bewusstheit komponie-

ter die Herkunft der *οὐλῆ* seines Helden auf dieselbe Weise, wie etwa der Iliasdichter  $\Delta$  165 ff. die des Pandaros-Bogens erzählt.

Woher und wozu aber — und da liegt unser Problem — die Zeilen 399—413, d. h. das eher störende als fördernde Zurückgreifen aus dem Zusammenhang der Erzählung Z. 386—398 + 414—468 auf die Geburt und Namensgebung des *nachher* am Parnassos verwundeten Helden, und auf die ehemalige Reise seines Grossvaters Autolykos nach Ithaka, das hier gewissermassen stört? Eine beruhigende Antwort auf diese Fragen vermag indessen nur die richtige Beurteilung der Herkunft der Gestalt des Odysseus und daran anknüpfend, das richtige Verständnis seines in der Tradition vielfach schillernden Namens zu geben.

Was nun zunächst diese, erst später von der Sage vom trojanischem Krieg an sich gezogenen Heldengestalt betrifft, können wir getrost behaupten, dass sie offenbar nicht in diesem Sagenkreis geboren war. Dieser sogenannte Odysseus musste samt seiner Schlaueit, ja seinen Seefahrerabenteuern — wie heute allgemein vermutet wird — schon früher eine etwa von den Ioniern gestaltete und als Erbschaft hinterlassene Figur gewesen sein.<sup>3</sup> Ob er dann, noch früher, gar ein vorgriechischer Gott gewesen wäre, scheint uns — trotz Wüst<sup>4</sup> und wohl auch E. Bickel<sup>5</sup> — weniger wahrscheinlich, ja eher als ein heute schon ziemlich unzeitgemässer Gedanke auszuschalten zu sein.<sup>6</sup>

Was nun — zweitens — seinen Namen betrifft, so hat schon die gewissenhafte Anführung seiner verschiedensten griechischen, römischen und etruskischen Formen bei E. Wüst und die Widerlegung der verschiedensten verfehlten

renden Schriftstellers, sondern im Gegenteil, als Erbgut der ohne Schrift «aus dem Kopf» schaffenden Aoiden auffassen, d. h. als eine Partie klar abgrenzende Stützpfeiler, durch welche die Sänger sich und ihr Publikum nach einer Abschweifung zur Rückkehr zu ihrem Hauptzusammenhang zu ermahnen pflegten, worauf wir noch zurückkommen.

<sup>3</sup> Dies betont auch E. Wüst: RE XVII/1937 s. v. Odysseus, Sp. 1913.

<sup>4</sup> A. a. O. §§ 6—9, Sp. 1910—1913.

<sup>5</sup> Homer, 1949, Anm. 25 zu S. 40. (S. 119 f. in fine).

<sup>6</sup> Bekanntlich spukt seit USENER: Der Stoff des griechischen Epos, Kleine Schriften IV. 1914. S. 109 ff., immer noch in den Köpfen, dass die Helden des Epos, so u. a. auch Odysseus (l. l. S. 210) abgeblasste Göttergestalten sein müssen. Ein Gedanke, der deutlich die Folge und Weiterbildung der Grundgedanken von seinen «Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung» 1896 u. 1929 ist, und nach ihm auch von ED. MEYER, WILAMOWITZ («Homerische Untersuchungen», 1884, S. 114; später indes: «Die Ilias und Homer» 1916, S. 493 zurückgezogen), E. BETHE (Homer III, 179 ff.), E. WÜST (RE XVII, 1937, Sp. 1910—1913) u. a. aufgegriffen wurde. Odysseus sollte demnach als vorgriechischer Gott in Arkadien, Sparta und auch ausserhalb der Peloponnes, namentlich auch in Ithaka seinen alten Kult besessen haben. Doch schon E. BICKEL, a. a. O. S. 40 ff. scheint zu schwanken und weist wohl richtig auf alle Fälle (S. 120 Anm. 27 und S. 121, Anm. 34, nach USENER: Kl. Schr. IV. 202 und WILAMOWITZ: I. u. II., S. 494) auch auf die Möglichkeit eines sagenhaften Untergrundes für die Odysseusgestalt als eines «Stammesheros» hin. Wie auch FR. PRISTERS Liberalität: Der Reliquienkult im Altertum, 1909—1912. die Möglichkeit gewisser durch das Epos veranlasster, d. h. nachhomerischer Heroenkulte zugelassen hat. — In dieser Richtung glaubten wir unsererseits nur einen kleinen weiteren Schritt namentlich damit tun zu müssen, dass wir uns nicht einmal auf einen echten Sagenhelden, sondern — besonders noch auf Grund seines schillernden Namens (wie die Analyse oben folgt) — auf eine typische Märchenfigur zu denken berechtigt fühlten.

philologischen Vorschläge (RE 1. 1. Sp. 1909 und 1910)<sup>7</sup> zu jenem, heute wohl fast allgemein gebilligten Ergebnis geführt, dass «Odysseus als *ein nichtgriechischer Name* unseren Erklärungsversuchen trotz», d. h. «*ein Name fremden Ursprungs* ist, der freilich schon in archaischer Zeit namentlich auch im römischen Mythos heimisch» gewesen sein dürfte.

Mit anderen Worten: es handelte sich hier um einen schlaunen Helden, «d'un très lointain passé», dessen fremd schillernder Name verschiedentlich von den verschiedensten Leuten verstanden und ungenau reproduziert, verschiedene Gelegenheiten zu unwillkürlichen Assoziationen, d. h. «Volksetymologien» geboten hatte; *ὅτι . . . χαίρουσιν ἐτυμολογεῖν ἐν καιρῷ καθάπερ οἱ ἄλλοι σοφοί, ὅτῳ καὶ οἱ ποιηταί*, wie dies schon Eustathios, 650 ausgedrückt hat.

Wie nun und aus welchen besonderen Gründen das Epos, d. h. die Ilias aus den möglichen eben die Form *Ὀδυσσεύς* aufgriff und für die hohe Poesie sanktionierte, sehen wir allerdings nicht ganz klar. Vielleicht weil der Dialekt des Dichters etymologisierend daraus etwa den heroisch-feindselig klingenden «Hasser» oder «Zornigen» heraushörte oder vielmehr nur aus rein-metrischen Gründen, indem der schillernde Name in der Form «Odysseus» viel bequemer in den Hexameter passte, als die mit langem *Oδ-* beginnenden Formen (vgl. den homerischen Gebrauch von *Ὀλύμπος* und *Οἴλυμπος*). Um so deutlicher ist es aber, dass dieselbe epische Form auch dem, diesen Helden der Ilias auswählenden und weiter entwickelnden Odysseedichter willkommen sein durfte, und zwar ausser den erwähnten auch noch aus dem Grunde, dass dieser Name seinem Thema, durch eine unwillkürlich auftauchende Assoziation aus *Ῥόδου*-(aller-

<sup>7</sup> So überblickt er zunächst Sp. 1906 f. die (meistens auf Vasen) mit *Ὀλ-, Ὀλλ-, Ὠλ-, Ὀδ-, Ὠδ-* usw. beginnenden (und auf *-ττεύς, -σεύς, -σσεύς* usw. auslaufenden) griechischen Formen des Namens mit dem Resultat, dass indem diese aus Athen, Boiotien, Korinth stammenden Vaseninschriften in ihrer Mehrheit die Formen *Ὀλυττεύς* und *Ὀλυσσεύς* aufweisen, und indem der Odysseus-Mythos seine Heimat im Süden und Westen der griechischen Halbinsel zu haben scheint, die Formen auf *Ὀλ-* echter, d. h. älter als die durch das ionische Epos kanonisierten, volksetymologisch an *ὀδύσσεισθαι* («zürnen» usw.) angelehnten Formen, sein müssen. Demnach wäre also nicht ein Wechsel  $\delta > \lambda$  wie man früher annahm, sondern ein umgekehrter  $\lambda > \delta$  anzunehmen. Nimmt man nun auch die bei Quintilian I, 4, 16 Bonn. — allenfalls unsichere — Lesart *Ὀδλυσσεά* oder *Ὀλυσσεά* hinzu, so ist es handgreiflich, welche Bedeutung gegenüber dem epischen *Ὀδυσσεύς* — zweitens — den lateinischen Formen des Namens: *Ulixes* (für das — *ι* — vgl. korinth. *Ὀλισσεύς*), *Ulixes*, *Ulyxes* (wobei der Wechsel  $\sigma\sigma < \xi$  oskischen Ursprungs sein dürfte) usw. beizumessen sei (Sp. 1907/8), die zweifellos auf die, im griechischen Süden heimischen, mit *Ὀλ-* beginnenden Formen, — durch den Übergang der Form *Ὀδλξεύς*, die bei Plutarch, Marc. 20, 3 zu lesen ist, — noch in vorhomerischer Zeit, vielleicht durch Vermittlung illyrisch-epirotischer Stämme nach Sizilien und Italien (d. h. Magna Graecia), gekommen sind. Und selbst die etruskischen Formen (*utuse, utúsc, uθuse, utuze, uθste, utzte*) scheinen — drittens — allerdings für einen leichten Übergang des *O* Lautes in *U* und des  $\delta$  Lautes in  $\tau$  (s. *Ὀτῆς*  $\iota$  366, 369) oder  $\theta$  (und zwar nicht nur in einem Zeitpunkt etruskischer Lautverschiebung, sondern auch in der lateinischen, deutschen usw. Gemeinsprachen, wofürs. schon Quintil. a. a. O. p. 24 Raderm. 1959 «*quid t litterae cum d quaedam cognatio? — quid o atque u permutata invicem*», und seine lateinischen Belege) zu sprechen. Vgl. auch G. GERMAIN: *Genèse de l'Odyssee* 1954, 482 f. Selbstverständlich muss schliesslich auch der Wechsel des Binnenvokals *v* — *ι* — *u* in den drei Sprachen, deutlich nur für die mündliche Übernahme von fremden Lippen verschiedentlich abgelauschter und akkommodiert reproduzierter Formen, Zeugnis ablegen.

dings eher im passiven Sinne des «Gehassten»), sehr gelegen kam. Wie dies ausser der fraglichen Partie τ 399—413 auch aus den Stellen α 62, ε 340 und τ 275 leicht ersichtlich ist, was schon in unserem Vortrag «Autolykos» dargelegt wurde.

Doch auch das musste — ausserhalb des hoch-epischen Kreises — gleichfalls selbstverständlich sein, wenn ein (sonst verlorener) volksmässiger Erzählungszaubertext für den Sagen-, besser gesagt den Märchenhelden, dessen Fremdname hie und da etwa auch als \*Οὐλυσσεύς oder Οὐλιξεύς gehört und gesprochen werden durfte, eben diese Form als die für seine Zwecke entsprechendste bevorzugt hatte, die leicht mit dem Substantiv οὐλή (vgl. 391 und 393, aber vielleicht auch τ 456 ὠτειλήν Ὀδυσσῆος?) zusammenzubringen war, d. h. als erklärbar schien. Als ob die Form \*Οὐλυσσεύς den «verwundeten» (und geheilten) Heros bezeichnete. Ganz so spielerisch, wie auch der Schwank von dem — durch den Kurznamen Οὔτις («Niemand») — überlisteten Riesen unserem Märchenheld unterschoben werden durfte, dessen unsicher schillernde Fremdname irgendwo den Leuten (ähnlich wie z. B. den etruskischen Ohren), mit einer gewöhnlichen Dämpfung, wie dies bereits Quintilianus betonte, auch als \*Οὐτισσεύς geklungen haben durfte.<sup>8</sup>

Nur war es eben, wenigstens auf dem Gebiet der hohen Literatur, nur allzu natürlich, dass die grosse Autorität Homers für die Griechen fast alle übrigen Züge und andere Namensformen in den Hintergrund gedrängt hatte. Sobald also der Odysseedichter sich zum literarischen Umdichten eines volksmässigen Heilungszaubertextes aitiologischen Charakters irgendwie veranlasst fühlte, in welchem eine aus οὐλή erklärliche Namensform figurieren dürfte, so war es unvermeidlich, dass auch er durch seine gelegentliche Behandlung des Themas «Verwundung und Heilung des Helden», in seinen mit der Zaubererzählung bekannten Hörern unwillkürlich die von der οὐλή unzertrennliche (ihm ungelegene) Namensform \*Οὐλυσσεύς oder \*Οὐλισσεύς ins Gedächtnis rief und dementsprechend, als Epiker *ex offio*, sich provoziert fühlen musste, gegen einen solchen Namen und eine solche volksetymologische Deutung wieder einmal mit Nachdruck auf jene, von der Ilias und auch von ihm selbst vertretene Auffassung der Gestalt und auf die episch sanktionierte Namensform Ὀδυσσεύς hinzuweisen, zu der er, wegen und trotz der akkommodiert benützten Erzählung sich zu bekennen und die er in ihre hochpoetische Rechte wiedereinzusetzen als seine Pflicht empfunden hat. Dies soll also Grund und Sinn des störenden, ja direkt als überflüssig-gezwungen erschei-

<sup>8</sup> Vgl. in meinem «Homeros», 1948, S. 142 usw. — Unwahrscheinlicher scheint uns schon die volksetymologische Erklärung unseres Namens durch das Substantiv ὥτις (etwa «L'oreillard»), die durch FR. PANZER inspiriert, den Spuren des Bärensohnmärchens folgend, R. CARPENTER: Folk-tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics (1946) vorgeschlagen hat und die auch von GERMAIN in Cahiers du Sud Nr. 300, 1950 und Genèse 1954, 474 nicht a limine verworfen wird. Weder von der Form Ὠτις, noch von ὠτις (oder οὔτις), διότι ὅτα μεγάλα εἶχεν, führt eben ein Weg zum italischen *Ulixes*, usw.



nenden Einschubs von der Reise des Hexenmeisters nach Ithaka und von der Bedeutung seiner Namengebung, d. h. der polemischen Partie gewesen sein, die demnach keinesfalls als etwa nachträglich oder gar von einer fremden Hand interpoliert, sondern nur als eine weitere Bestätigung der Allmacht des beim Volke, ja bei uns denkenden Menschen überhaupt, so allgemeinen, sozusagen in unserer Natur liegenden unwillkürlichen Etymologisierens<sup>9</sup> aufgefasst werden muss, und die in unserer Unkenntnis der Vorlagen bzw. der literarischen Voraussetzungen, besondere Bedeutung auch für unsere Stelle besitzt. Eine Namensform unseres Helden, die *Οδυσσεύς* oder so ähnlich gelautet haben soll, musste nämlich durch das etymologische Spiel mit *οδλή* ebenso legitimiert gewesen sein, wie eine *\*Οδτισσεύς*-Form etwa durch das weitbekannte Motiv vom überlisteten Riesen zu postulieren ist, oder eher umgekehrt: offenbar mussten die vorhandenen, so erschlossenen Namensvarianten die Heranziehung der *οδλή*- bzw. *Οδτις*-Motive in entsprechendem Masse veranlasst haben.

Alles also, namentlich auch die etymologischen Spielereien mit den variierenden Formen des Namens, weisen also auf das Urbild unseres Helden auf den Typus eines vorgriechischen Schlaupkopfes mit fremdem Namen hin, der dann zunächst in der Ilias mit dem Namen Odysseus, den ungeschriebenen Gesetzen des epischen Hochstils entsprechend, als ein listenreiches Ratsmitglied und schlauer Kämpfer, als Unterhändler, Überreder und Spion, geistiger Urheber der Verfertigung des hölzernen Pferdes usw. sich hervortut; in der Odyssee mit demselben Namen, doch dem neuen Genos entsprechend, in seiner vielleicht ursprünglicheren Gestalt, d. h. mit mehr märchenhaften Zügen, als routinierter (*πολύτροπος*) Seefahrer, versierter Abenteurer, findiger (*πολύμυτις*) Überwinder von zahlreichen Gefahren, so u. a. als witziger Besieger des Kyklopen und kluger Bewinder der Zauberin Kirke, uns entgegentritt, ja als Enkel des Autolykos, in seiner Familie direkt von Hexenmeistern umgeben, auch selbst gewissermaßen *ἐρωχος* der Zauberei zu sein scheint. Von der nachhomerischen Tradition, von den im Kyklos sich offenbarenden mystischen Zügen d. h. von der natürlichen Weiterentwicklung des Märchenhelden (der Odyssee namentlich) dürfen wir hier gänzlich absehen. Auch da wird ja alles eben, gleichfalls durch das Schillern seiner vorgriechischen Gestalt und seines fremden Namens, sogar fast einzig hierdurch, determiniert und weitergewoben.

Ursprung und poetische Entwicklung unseres Helden stehen also klar vor uns. Er ist überall derselbe, wie ihn uns auch die etymologischen Spielereien mit seinem schillerndem Namen, immer in demselben Sinne, nur den poetischen Forderungen der Gattungen entsprechend bald greller bald gedämpfter, nicht nur in der griechischen, sondern auch in jener lateinischen Kunstpoesie vorspiegeln, die für uns natürlich immer eher durch eine vorwiegend epische Überlieferung determiniert, unter den hierdurch vorgeschriebenen Grenzen, am meisten den

<sup>9</sup> Vgl. in unserem Buch Die Anfänge der griechischen Literatur, Vorfragen, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1960, Kap. II, Teil III in fine.

durchtriebenen Ratgeber (vgl. das sprichwörtliche «*meus Ulixes*»!) und den hinterlistigen Schlaukopf, d. h. den vermutlichen, fremden Urtypus in den Vordergrund stellte. (Auch Caligula pflegte ja, laut Suetonius XXIII, seine Urgrossmutter Livia «*Ulyxen stolatum*» zu nennen.) Wie ihn nach Sizilien, d. h. Graecia Magna, ursprünglich von Homer unabhängig, vermutlich die illyrisch-epeirische mündliche Tradition, als Helden etwa einer Volksmäre, verpflanzt zu haben scheint.

So indessen eignete sich unsere Einsichtsnahme in die Arbeitsweise des Odysseedichters in den Zeilen 399—413, nicht bloss die Autolykosepisode in ihrer Ganzheit als echt, ja als ein überraschendes Dokument der freien, polemischen Lust unseres Dichters zu rechtfertigen. Auch die grosse Rolle des gestaltenden Etymologisierens im griechischen Alltagsleben und dichterischen Schaffen wurde da wieder einmal an einem typischen Fall verdienterweise erhellt und selbst die Umriss der historischen Entwicklung der Gestalt des «*schlaunen Helden*» angedeutet. Und zwar so, dass ohne die Zeugnisse tatsächlich zu besitzen, hiebei gewisse Fragen schon positiv beantwortet werden durften, denen gegenüber die im engeren Sinne geschichtliche und sprachwissenschaftliche Forschung bisher versagt hatte.

M. RIEMSCHEIDER

## DER GOTT IM FASS

Die Geschichte von Ares im Kupferfass, Ilias V 385—391, hat bis zum heutigen Tage noch nichts von ihrer Rätselhaftigkeit verloren.

τλῇ μὲν ᾿Αρης, ὅτε μιν ᾿Ωτος κρατερός τ' ᾿Εφιάλτης  
παῖδες ᾿Αλωῖος δῆσαν κρατερῶν ἐνὶ δεσμῶ.  
χαλκίῳ δ' ἐν κεράμῳ δέδετο τρεῖς καὶ δέκα μῆνας.  
καὶ νύ κεν ἐνθ' ἀπόλοιτο ᾿Αρης ἄτος πολέμοιο,  
εἰ μὴ μητρυνὴ περικαλλῆς ᾿Ηερίβοια  
᾿Ερμέα ἐξήγγειλεν ὃ δ' ἐξέκλεψεν ᾿Αρηα  
ἤδη τειρόμενον, χαλεπὸς δέ ἐ δεσμός ἐδάμνα.

Merkwürdig, dass Hermes den Ares aus dem Fass «herausstehlen» muss. Warum sagt Homer nicht «er befreite ihn» (ἐλυτε)? Vor allem, wo es sich doch um den Kriegsgott handelt, den man sich unwillkürlich breitschultrig und ungeschlacht vorstellen wird. Und da sollte der zierliche Hermes ihn so einfach aus dem Fass herauslangen können? Aber für Homer ist Ares alles andere, nur kein Kriegsgott. Er ist ein stets aufsässiger Halbwüchsiger, und seine Streitsucht ist nicht von allem Anfang an seine Aufgabe, sondern seine Anlage. So bringt Diomedes es mit Hilfe der Athene fertig, ihn ohne grosse Mühe umzulegen, woraufhin er dann nicht wie ein Mann zur Gegenwehr schreitet, sondern zu seinem Vater flüchtet und sich über die böse Schwester beschwert. Und nachdem er wegen seiner Unausstehlichkeit (ἀνάσχετον) und seines Eigensinnes (οὐκ ἐπεικτόν), welch beides er von seiner ebenso gearteten Mutter haben soll, genügend Schelte bekommen hat, sitzt er von Apoll gesalbt und von Hebe gebadet zu Füßen des Vaters wie ein zur Ruhe gebrachtes Kind (Ilias V 845—906).

Auch ein Homer wäre nicht auf den Gedanken gekommen, das Wüten der Kriegsfurie, die, wie bei den Kelten, weiblichen Geschlechtes ist, mit Ausdrücken wie «Unausstehlichkeit» und «Eigensinn» zu bezeichnen. Aber seit wir die hethitischen Epen besitzen, wissen wir, woher die eigensinnigen Zornausbrüche des jugendlichen Gottes stammen. Nur auf Grund der chronischen Wut-

anfälle des kleinen Telipinu konnte bei den Griechen der Vegetationsgott Ares zum Wüterich und schliesslich zum Kriegsgott werden.<sup>1</sup>

In der hethitischen Sage wird nicht der kleine Gott selbst, sondern sein kindlicher Eigensinn und Trotz ins Fass gesperrt, der «schlechte Zorn», der ihn veranlasst, einfach davonzulaufen und die Vegetation, für die er zuständig ist, sich selbst zu überlassen, so dass die Fruchtbarkeit zum Erliegen kommt und Schüssel und Teller leer bleiben, nicht nur bei den Menschen, sondern auch bei den Göttern. Dieses Leerbleiben der Teller und die erzieherische Wirkung des Fasses ist es denn auch, was sich als roter Faden durch die Erzählungen der Völker zieht, vom hethitischen Telipinu bis zum Gral.

Ein kleiner Wüterich, der genau so an chronischen Zornausbrüchen leidet wie Telipinu, ist bei den Kelten zum Nationalhelden geworden, zu Cuchulinn. Um den Siebenjährigen von seinem Zorn zu befreien, setzt man ihn in ein Fass mit kaltem Wasser. Keltische Erzähltechnik kann nicht umhin, die Dinge recht drastisch auszuschmücken. Das erste Wasserfass birst in der Hitze, die der kleine Wüterich ausströmt, das zweite wirft noch kochende Blasen und erst das dritte bekommt die angenehm lauwarme Temperatur, bei der der Unhold gleich unmittelbar zu Füßen seines Onkels einschläft, so wie bei Homer der gebadete und beruhigte Ares zu Füßen seines Vaters sitzt. Es spricht nichts dagegen, dass wir uns den Ares im Fass siebenjährig und den Gegner des Diomedes zumindest halbwüchsig vorstellen. Denn das würde den Ausdruck «stehen» und die Überlegenheit der grossen Schwester eher rechtfertigen.

Dass man sich den römischen Mars als Kind vorgestellt hat, lehren uns etruskische Bronzegeräte, zwei Spiegel und eine Ciste.<sup>2</sup> Immer ist es die grosse Schwester, Minerva, die in voller Kriegsrüstung den kleinen Mars in ein Gefäss mit Wasser steckt und zwar ersichtlich zu dem gleichen Zweck wie die Erzieher des Cuchulinn den ungebärdigen Knaben. Das Wasser, das die aus Raumangel immer zu klein geratene Badewanne füllt, gerät auch hier ins Sieden. Das lehrt die Darstellung auf der Praenestiner Ciste deutlich. Flammen wären in etruskisch—griechischer Zeichnung stets züngelnd wiedergegeben worden. Die Ciste ist aber besonders interessant, weil sie auch sonst die genaue Mitte hält zwischen der hethitischen und der irischen Fassung. Minerva steckt den schon mit Kriegswaffen gerüsteten kleinen Unhold nicht nur ins Fass, sie behandelt ihn auch magisch. Sie hält ein Zauberstäbchen an seinen Mund, vermutlich doch, damit er aufhört so entsetzlich zu brüllen. Mit dem gleichen Stäbchen berührt eine herabschwebende Lasa den Kopf der Minerva. Unmöglich, dass es sich bei dem Stäbchen der Lasa um ein Discerniculum, einen Haarzerteiler handelt, denn das elfenhafte Wesen wird die Göttin ja nicht gerade in diesem kritischen Augenblick frisieren wollen. Demnach wird auch der zu dem Stäb-

<sup>1</sup> Verf.: Welt der Hethiter<sup>4</sup> Stuttgart 1959 73 ff.

<sup>2</sup> GERHARD—KORTE: Etruskische Spiegel T. 166 und 257b und Arch. Zeitung 1885 S. 169/70.

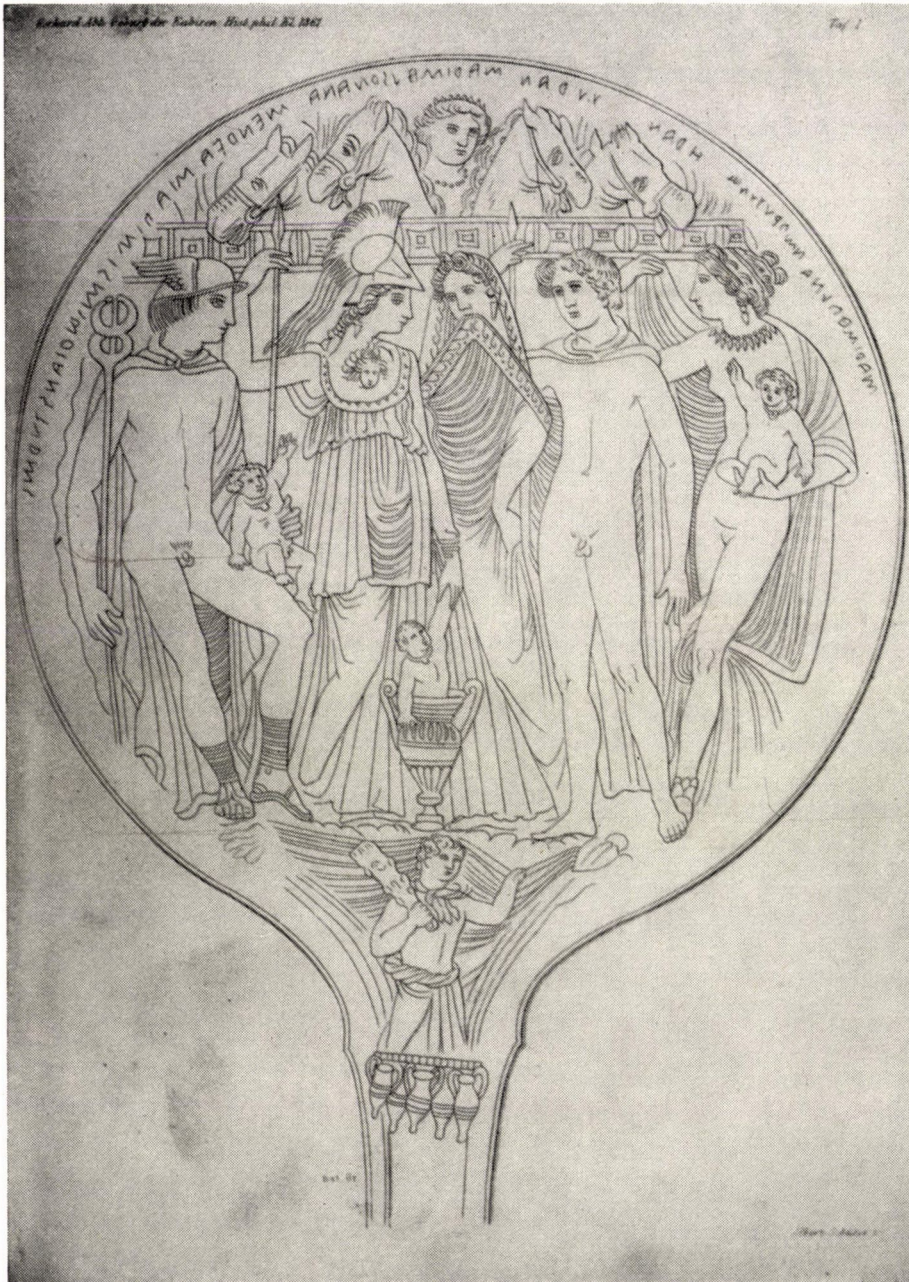


Abb. 1





Abb. 2

chen gehörige Lederschlauch kein Salbfläschchen sein, sondern ein ähnlich nützliches Zaubergerät. Das Wichtigste sind aber die unmittelbar über der Gruppe erscheinenden Figuren: Cerberus und Schlange, für die eigens ein Stück des üppigen Palmettenbandes geopfert werden musste. Das will doch deutlich besagen, dass die Szene genau wie im hethitischen Epos in der Unterwelt spielt.

Nun scheint aber die Badeszene noch viel enger mit dem Hethitischen oder dessen Vorbild verknüpft zu sein. Auf den Spiegeln wird nicht nur *ein* Mars gebadet, sondern gleich deren zwei oder drei. Dass die anwesenden Götter und Göttinnen, vor allem Minerva, als Eltern in Frage kommen, ist eine abwegige Idee, ebensowenig wie die Namen der kleinen Marse irgendwelche genealogische Bedeutung haben: Marishalna, Marishusnana und Marisisminthias. Wie das hethitische Epos lehrt, ist hier nicht der Gott selbst gemeint, sondern seine



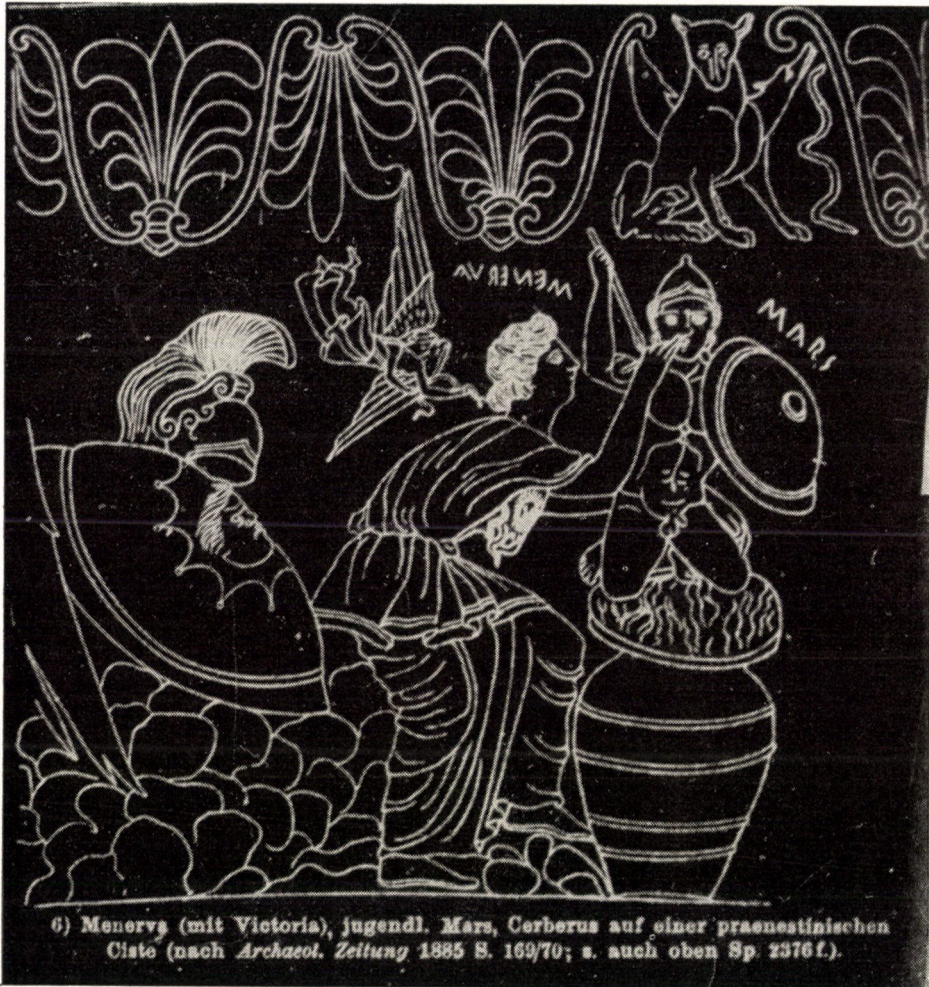


Abb. 3

schlechten Eigenschaften. Wir werden hier drei böse Aspekte des Gottes zu sehen haben, so wenig wir auch die etruskischen Vokabeln übersetzen können. Isminthias wäre immerhin mit Smintheus, dem Pestgott in Verbindung zu bringen. Seuche und Misswuchs gehören eng zusammen.

Von hier aus verstehen wir das Arvallied viel besser:

Nicht Seuche, nicht Verderben, Mars, Mars, lass lass eindringen  
weiterhin!



Hab Genügen, wilder Mars. Spring auf die Schwelle! Steh, Wilder!  
 Die Saatgeister soll er im Wechsel insgesamt herbeirufen.  
 Hilf uns, Mars!<sup>3</sup>

Denken wir an die praenestinensische Ciste, so werden wir uns den herumspringenden Wildfang in Kindesgestalt vorstellen, der durch sein Toben Vegetation und Gesundheit in Gefahr bringt. Die Anrede «Mars, Mars» könnte genau wie die homerische «Ares, Ares» Koseform sein. Sie ist vor allem für Kleinasien charakteristisch, scheint aber doch sprachpsychologisch bedingt zu sein. Denn

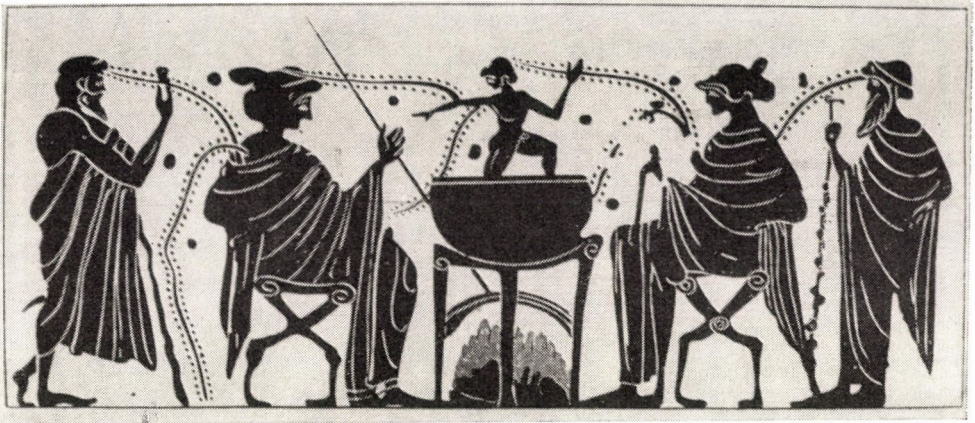


Abb. 4

auch wir setzen bei Ermahnungen dem Jugendlichen Gegenüber gern die Verdoppelung: «Kind, Kind», «aber, aber», «ei, ei»! Wir würden also besser übersetzen «Marslein», «kleiner Mars». Und das würde zu der Aufforderung, das Herumspringen zu lassen und sich um ernste Dinge zu kümmern, auch besser passen.

Dass der Gott oder sein Zorn und Eigensinn im Fass sitzt und er dadurch von seinem Wüten geheilt wird — über die Beweggründe des Otos und Ephialtes wissen wir freilich nichts —, ist nur ein Zweig der Geschichte, nur ein Einfall, der uns aber am besten über die Eigenschaften des Fasses Auskunft zu erteilen vermag. Es gehört immer mehrerlei zu der Geschichte: der Vegetationsgott, das Kind und das Fass, wobei das letztere in dem Augenblick, wo der Gott in seiner Beziehung zur Vegetation nicht mehr deutlich ist, selbst die fruchtverleihenden oder fruchtbergenden Eigenschaften an sich zieht.

<sup>3</sup> KAPPELMACHER—SCHUSTER: Die Literatur der Römer, Potsdam 1934. 29.

Das Fass, in dem der Zorn des Telipinu sitzt, dient nur als Gefängnis. Die Pforten der Unterwelt, in der es steht, sind mit sieben Riegeln geschlossen. Es besteht aus Erz und hat einen Deckel aus Eisen. Den Zorn des Telipinu kann man für immer einschliessen, den Gott Ares muss man wieder herauslassen, der kleine Cuchulinn nimmt wie der römisch—etruskische Mars nur ein Abkühlungsbad. Dennoch scheinen die erzieherischen Eigenschaften der drei Fässer dieselben zu sein. Zur Erziehung gehört aber die Erziehbarkeit des Unmündigen. Da man aber auf den keltischen Lieblingshelden allmählich alles an Heldentaten packte, was sich irgend anbringen liess, wurde aus dem Siebenjährigen ein Siebzehnjähriger. Die unmotivierten Wutausbrüche stehen einem so verdienten Helden freilich nur noch schlecht an. Aber die keltische Sage macht sich über derlei keine Sorge. Sie macht aus dem Kinderzorn ganz einfach ein Kunststück. Cuchulinn zieht ein Auge in den Kopf und dreht sich wie ein Kreisel innerhalb seines eigenen Körpers. Unter den vielen erstaunlichen Fähigkeiten keltischer Helden ist dies nichts Besonderes. Viel auffallender ist die Tatsache, dass Cuchulinn auch noch mit siebzehn Jahren ein Kind bleibt, dass er sich, um diesem Missstand abzuhelpen, einen Bart anmalen oder ankleben muss, damit die Gegner nicht sofort umkehren. Bei völlig freier Erfindung hätte man gut einen Jüngling zum Lieblingshelden machen können. Der Bartlose, der mit Kinderwaffen spielt, liess sich nicht ersetzen. Ohne ihn wäre es nicht mehr die alte, allen bekannte Geschichte gewesen.

Die Griechen haben es nie vergessen, dass man Kindlichkeit am besten durch Übermut kennzeichnet. Den kleinen Apoll aus dem homerischen Hymnos, dem nichts Besseres einfällt, als den mit auf die Welt gebrachten Bogen erst einmal zum Spass auf die vielen Onkel und Tanten in der väterlichen Halle zu richten, nennt der Dichter *ἀτάσθαλος*. Das ist — höflich ausgedrückt — «unbesonnen». In diesem Fall werden wir es ohne grossen Schaden am besten mit «ungezogen» übersetzen. Die Ungezogenheit aber stand dem klassischen Apoll nicht mehr an. So hat man sie auf seinen kleinen Bruder, den Hermes, übertragen, und wenn dieser der Gott der Diebe werden konnte, so doch nur deshalb, weil er schon als gefatschtes Wickelkind sich damit belustigt, dem grossen Bruder die Rinder zu stehlen. Ohne Auftrag und wirklich rein zum Spass. Es ist schwer vorstellbar, dass man einen Gott der Diebe so einfach erfunden hätte. In unserer Geschichte von Otos und Ephialtes ist also der Kindergott schon zweigeteilt in den Gott im Fass und in den stehlenden Gott, den man sich gewiss auch nicht allzu würdig vorstellen wird. Von dem immer etwas kultisch unwitterten Rinderraub der griechischen und keltischen Sage führt kein Weg zu dem aus dem Fass gestohlenen Gott. Aber wir sehen deutlich: Homer steht nicht am Anfang aller Sagen, er steht als Sagenberichter schon recht weit hinten. Wir können das Alter einer Sage niemals aus dem Alter ihrer Überlieferung bestimmen. Die jüngst erzählte kann die älteste sein. Denn wir dürfen nicht alles für ehrwürdig halten, was uns zufällig am frühesten

entgegentritt. Wohl können wir aus dem Stil einer Sage heraus ihr relatives Alter bestimmen. Was leicht, scherzhaft, unernst vorgetragen wird und wobei nicht allzu viel passiert, ist jung. Es verrät, dass die Sage oft und oft im Spiel hin- und hergeworfen wurde.

So erhebt sich also der Verdacht, dass der Gott, der aus erzieherischen Gründen ins Fass gesteckt wird, jungen Ursprungs ist, der hethitische Telipinu aus dem 2. vorchristlichen Jahrtausend nicht minder als Ares, der von Hermes gestohlen werden muss. Aber was tut der Gott im Fass?

Nicht die Grösse des Fasses entscheidet bereits über die Grösse des Gefangenen. Die antiken Pithoi sind recht gross. Wir kennen sie als Vorratsgefässe aus Kreta und aus Urartu. Sie bargen Korn oder Wein und wurden bei einer Höhe von eineinhalb Metern in die Erde gegraben, da man ja sonst immer eine Leiter hätte nehmen müssen, um etwas herauszulangen. In Weinschenken baute man ein richtiges Gerüst um die Fässer. Das Riesenfass des keltischen Conchobar hatte den Namen «Leiterfass». Es besass aussen und vermutlich auch innen Sprossen und war gross genug, um eine ganze Festgenossenschaft zu versorgen.<sup>4</sup>

Für Kinder waren die in die Erde gegrabenen Fässer nicht ungefährlich. So erzählt die griechische Sage von dem kleinen Glaukos, dass er beim Jagen nach einer Maus oder einem Ball in ein solches Honigfass gefallen und darin ertrunken wäre.<sup>5</sup> Aber der kleine Glaukos ist durch seine Wiedererweckung wie durch die Tatsache, dass er die Kunst der Weissagung lernt, dringend verdächtig, der Vegetationsgott, ein echter Nachfahre des kleinen Telipinu zu sein. Das Attribut des kindlichen Eigensinns geht hier auf seinen Erwecker über, Polyidos «Vielwiser», der — seltsam genug für einen Weisen — sich als stets widerspenstig und aufsässig erweist. Merkwürdig an der Geschichte ist auch, dass der kleine Glaukos zwar nicht von seinem, nicht vorhandenen Eigensinn geheilt werden kann, dafür aber von der Weissagung. Zu diesem Zweck muss er dem Polyidos in den Mund spucken. Irgend etwas musste an seinem Befinden ja richtig gestellt werden, sonst wäre der Sagen erzähler nicht zufrieden gewesen.

Am reinsten hat den rasenden Unhold eine von Plutarch berichtete Geschichte bewahrt.<sup>6</sup> Um das plötzliche und rätselhafte Verschwinden des Romulus am Ziegensumpf, wenn auch nicht zu erklären, so doch auszuschmücken, zählt er eine Reihe von Persönlichkeiten auf, die ebenso rätselhaft verschwunden sind.

«So erzählt man ferner von Kleomedes: derselbe habe körperlich eine unmässige Stärke und Grösse besessen» — die Grösse erweist sich im Verlauf als zumindest nicht übertrieben —, «er sei jedoch geistig verrückt und ein Narr gewesen. Er habe deshalb viele Gewaltstreiche ausgeführt und zuletzt in einer

<sup>4</sup> THURNEYSSEN: Die irische Helden- und Königssage, Halle 1921, S. 457.

<sup>5</sup> Apollodor III. 3, 1. 2. — Hygin fab. 136.

<sup>6</sup> Romulus c. 28.

Kinderschule den Balken, welcher die Decke trug, mit einem Faustschlag in der Mitte zerschmettert, so dass das Dach zusammenstürzte und alle Kinder umkamen. Man verfolgte ihn, aber er flüchtete in einen grossen Kasten, schloss den Deckel ab und hielt von innen mit einer solchen Gewalt zu, dass eine ganze Menge von Leuten, welche zu gleicher Zeit alle Kräfte anstrebten, nicht vermochten, ihn wegzureissen. Sie sprengten also den Kasten auf, fanden jedoch den Menschen weder lebendig noch tot darin.»

Zunächst fragen wir uns, was Kleomedes eigentlich in der Kinderschule zu suchen hat. Nun kann ein Wahnsinniger ja auch zufällig einmal in eine Schule geraten. Aber die antike Sage ist kein moderner Zeitungsbericht. Es gibt darin keinen Zufall, alles steht bedeutungsvoll an seinem Platz. Der Verdacht liegt also nahe, dass der Zerschmetterer des tragenden Balkens selbst ein Schulkind war, wenn auch ein göttliches, was ja auch durch sein Verschwinden deutlich genug ausgedrückt ist. Da der Aufenthalt in dem fest verschliessbaren Behälter hier als Versteck genommen werden soll, ist die Geschichte mit dem Verschwinden des Übeltäters zu Ende. Was hätte der Erzähler auch noch hinzufügen sollen? Doch höchstens, dass in dem Kasten sonst Getreide bewahrt wurde. Plutarch interessiert sich nur für das Verschwinden. Und dies allein würde genügen um den rasenden Gott zu entlarven.

Die nordische Sage kann den kindlichen und eigensinnigen Vegetationsgott nicht brauchen. Das würde zu schlecht zu den sonstigen Zügen passen, die der Vegetationsgott im Laufe der Zeit an sich gezogen hatte. Aber warum hätte man auf das Fass Verzicht leisten sollen? So macht man kurzerhand die Unbesonnenheit des Knaben zur taumligen Trunkenheit des Berauschten, und da man trotz ihrer euhemeristischen Gestalt die Geschichte nicht geradezu dem Frodi — das ist Frey, der hier als König erscheint — in die Schuhe schieben will, wälzt man sie auf seinen Freund Fjölñir ab, obwohl sich das Geschehen auf oder besser nach dem Gastmahl des Frodi zuträgt.

«Frodi und Fjölñir waren grosse Freunde und luden sich gegenseitig ein. Als Fjölñir zu Frodi nach Seeland kam, wurde dort ein prächtiges Gelage veranstaltet, und man lud weit und breit im Lande dazu ein. Frodi hatte dort ein mächtiges Haus. In ihm war ein grosses Fass gebaut, viele Ellen hoch und aus starken Balken gefügt. Das stand in einem Untergemach, darüber aber war ein Obergemach, und in dessen Fussboden war eine Öffnung, durch die die Flüssigkeit hinabgeschüttet werden konnte, so dass das Fass voll war von gebrautem Met. Das war ein überaus starker Trunk. Am Abend erhielten Fjölñir und sein Gefolge ihre Herberge in einem benachbarten Obergemach. In der Nacht ging der König hinaus auf den Söllergang um ein Geschäft abzutun. Er war schlaftrunken und völlig berauscht. Und als er zu seinem Wohnraum zurückwollte, da ging er den Söllergang zu weit nach der Tür des anderen Obergemachs und dort hinein. Er trat fehl, stürzte hinab und kam darin um.»<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Ynglingasaga, Thule Bd. XIV Kap. 11.

In Saxos «Dänischer Geschichte» ist die Erzählung, wenn man so sagen darf, um eine Generation verschoben. Hier heisst der zum König gewordene Vegetationsgott — der erste einer langen Reihe solcher Vermenschlichungen — Hadding. Hier nun heisst es: «Inzwischen erhielt der Schwedenkönig Hunding die falsche Nachricht, dass Hadding gestorben sei und wollte sein Leichenbegängnis feiern. Er rief seine Grossen zusammen und liess ein grosses Fass, mit Gerstensaft gefüllt, seinen Gästen zur Lust mitten im Saale aufstellen. Damit die Feier vollkommen sei, übernahm er selbst die Rolle des Dieners und war selbst Mundschenk. Als er in der Ausübung seines Amtes die Halle durchschritt, strauchelte er, fiel ins Fass und erstickte. Als Hadding nun erfährt, dass sein Freund Hunding im Metfass umgekommen ist, erhängt er sich.»<sup>8</sup>

Man hat diese Geschichte für eine böswillige Verleumdung der heidnischen Religion und für freie Erfindung gehalten.<sup>9</sup> Eine Verunglimpfung hätte aber nur dann eine Wirkung getan, wenn man sich im Umlauf befindliche Geschichten dafür aussuchte. Eine völlig freie Erfindung hätte keinerlei Eindruck gemacht. Dass hier eigentlich nicht der Freund, sondern der Friedensfrodi selbst ins Fass gehört, werden wir später sehen. Aber eine solche Geschichte lässt sich, in welcher Tonart auch immer, nicht einfach erdichten. Denken wir an Telipinu, Ares, Mars, Glaukos und Cuchulinn, die alle aus «Unbedachtsamkeit» im Fass landen, so dürfte es nicht schwer sein, den leitenden Faden herauszufinden.

Vielleicht ist der Tod im Metfass sogar in der Edda verborgen. «Die Götter hatten eine Fehde mit den Wanen. Sie gingen zu einem Gefäss und spieen ihren Speichel hinein und schufen aus diesem einen Mann, der Kwasir heisst. Aber die Zwerge Fjalar und Galar töteten den Kwasir und mischten sein Blut mit Honig, und diese Flüssigkeit heisst seitdem Met.»<sup>10</sup> Der Speichel als Erzeuger der Gährung ist altbewährtes Braurezept. Das Blut stammt von der vorübergehenden Personifizierung. Die Weisheit des Kwasir aber stammt aus der alten Verbindung des Vegetationsgottes mit dem Orakelgott. Für Snorri freilich stammt sie aus dem Rausch. «Denn jeder, der davon trinkt, wird ein Dichter und ein Weiser». Anschliessend aber sagt er: «Über Kwasir verbreiteten die Zwerge das Gerücht, dass er an seiner eigenen Weisheit erstickt sei.» Ist er aber selbst der Met, so kann er personifiziert nur im Metfass ersticken.

Nach dem Kriege zwischen Asen und Wanen werden Geiseln gestellt, und da werden von den Wanen Njörd und Frey gegen Hönir ausgetauscht, so als hätte man den kleinen Frey gar nicht mitgezählt, und als die Asen noch Mimir als Begleiter hinzufügen, liefern die Wanen noch Kwasir nach.

Das Nebeneinander von Njörd und Frey als kaum unterscheidbare Vege-

<sup>8</sup> Saxo Grammaticus, *Historia Danica*, übers. 3. von P. HERRMANN I, Leipzig 1901 II Kommentar 1922.

<sup>9</sup> P. HERRMANN a. a. O. II 96.

<sup>10</sup> Übers. von GERING — vgl. Thule XX S. 120 ff.

tationsgottheiten ist nie erklärt worden. Aber es scheint doch so, als liefere uns dieses Nichtmitzählen des Frey beim Geiseltausch die Erklärung: Frey ist noch ein Kind. Auf kindliche Züge deutet schon das «Zahngeschenk», das die Asen dem Frey in Gestalt von Alfheim gegeben haben. An seiner Zuständigkeit für die Vegetation hindert ihn sein Alter so wenig wie Telipinu oder in Griechenland Triptolemos und Kore, die in der bildenden Kunst als Kinder erscheinen. In den ugaritischen Epen wird für Baal ein Haus gebaut. Alle Götter haben Häuser. Wenn Baal erst eins bekommen muss, so ist das wohl dasselbe wie das «Zahngeschenk» des Frey.

Der nordische Mensch ist in seiner Jugend zu schwerfällig, um den behenden oder gar den «ungezogenen» Gott glaubhaft machen zu können. Das gelingt höchstens im Rüpelalter, wodurch die kindlichen Scherze dann etwas roh und plump ausfallen.

König Frotho III., der Friedliche — wie alle Frothos euhemeristischer Ausgabe des Frey — ist als junger König, obwohl schon verheiratet, noch sehr jugendlich unreif und daher zum Regieren völlig untauglich. Allerdings werden die übelsten und recht übermütigen Scherze, womit man sich an seinem Hof die Zeit vertreibt, nicht von ihm sondern von seinen Vettern erzählt. Es wird aber auch nicht gesagt, dass er sich nicht daran beteiligt hätte, zumindest findet alles mit seiner Duldung und gewiss zu seinem Vergnügen statt. «Die einen zogen sie an Stricken in die Höhe und peinigten sie in der Weise, dass sie sie wie einen Treibball auf und ab schwingen liessen; andere liessen sie auf eine Bockshaut treten und brachten sie, wenn sie nicht aufpassten, auf den schlüpfrigen Fellen durch einen Zug an einem versteckten Seile zu Fall; anderen zogen sie die Kleider aus und zerfleischten sie durch Peitschenhiebe; andere hefteten sie an Keulen und verhängten über sie eine Scheinaufhängung wie mit dem Strick; anderen sengten sie Bart- und Kopfhaar mit brennenden Kienspänen ab»<sup>11</sup> und andere rohe Scherze mehr. Dass gerade die Bevölkerung bei diesen seltsamen Sitten gelitten hätte, vermag Saxo nicht glaubhaft zu machen. Dafür hätte er sich weniger kindische Scherze ausdenken müssen. Aber ersichtlich: er denkt sie sich nicht aus. Er hat sie vorgefunden und müht sich krampfhaft, sie in seinem Hofzeremoniell unterzubringen. Da ja aber Frotho ehemals der Gott Frey gewesen ist, muss man sich ausser dem Zahngeschenk auch kindliche Scherze von ihm erzählt haben. Aber natürlich hat er genau wie Apoll und Hermes nicht die Bevölkerung, sondern seine göttliche Verwandtschaft mit seinen Knabenstreichen in Schrecken gesetzt.

Aber damit ist die Geschichte des kindlich unbesonnen Frotho noch nicht zu Ende. Wie Telipinu und Cuchulinn wird der junge König zur Vernunft gebracht. Und höchst erstaunlicherweise ausgerechnet durch einen Sturz ins Wasser, bei dem die unausbleiblichen Erstickungszustände mit geradezu wissen-

<sup>11</sup> V 167 — HERRMANN: a. a. O. I 334.

schaftlicher Genauigkeit erzählt werden. Denn obwohl Frotho in dem Brüderpaar Eirik und Roller zwei verständige und keineswegs grämliche Lehrmeister hat, nützt alle Gelassenheit, mit der sie den unangebrachten Scherzen begegnen, nichts, der eigentliche Umschwung erfolgt erst durch das Wasserbad. In einem angebohrten Schiff versinkt der junge König, wird aber durch Eirik und Roller aufgefischt und wieder zum Leben erweckt. Die Strafpredigt, die er über sich ergehen lassen muss, erfolgt zwar auf die schlecht motivierte Absicht des Königs hin, sich das Leben zu nehmen, sie richtet sich aber hauptsächlich gegen seine bisher so wenig erprobte Heldenhaftigkeit. Von Stund an haben die kindlichen Streiche an seinem Hofe ihr Ende gefunden. Sollen wir nun wirklich glauben, es bestünde kein Zusammenhang zwischen dem durch das Fass geheilten zornigen Kind und Vegetationsgott Telipinu, dem von Minerva gebadeten Mars und dem durch das Wasserbad von seinen kindlichen Freuden geheilten jungen Frotho, zu dessen Lebenszeit in Dänemark eine geradezu unwahrscheinliche Fruchtbarkeit geherrscht haben soll?

Telipinu ist wie der Vegetationsgott häufig Orakelgott. So wundern wir uns nicht, dass in der Glaukosgeschichte Kind und Weiser auseinandergefallen sind, wobei die Widerspenstigkeit erstaunlicherweise gerade dem Weisen zugefallen ist. Im Mittelalter, in dem gleichen 13. Jahrhundert, dem auch die Fjöl-nirgeschichte angehört, finden wir aber beide noch vereint in der eigenartigen Figur des Zauberers Merlin. Dieser ist Kind und Weiser zugleich. Er ist der »vaterlose Knabe« — im Mittelalter ist sein Vater dann notgedrungen der Teufel —, der schon als Kind mit seinen Prophezeiungen beginnt. Eigentlich ändert er sich nie. Denn obwohl er mehrere Generationen überlebt, bleibt er doch stets der boshafte Kobold, der völlig wahllos mit seinen Prophezeiungen Unheil anrichtet oder verhütet und seinen Spass daran hat, die Menschen seiner Umgebung zu necken, zu verwirren, ja zu schädigen. Er stirbt nicht, sondern verschwindet durch Anstiften einer Frau lebend in einem Sarkophag, in einem Glasturm oder Felsgemach. Aber so nahe es auch liegt, dieses lebend Verschwinden für das Gefängnis im Fass zu halten, so wenig leicht macht es uns hier eine Fülle von Sagen, deren Held nicht immer Merlin hiess, obwohl die Geschichten zum Schluss alle auf den einen übertragen werden.

Die kymrische Sage, die in dem Sammelwerk der Mabinogion erhalten ist, hat uns das Fass am deutlichsten bewahrt.<sup>12</sup> Aber wie so häufig erzählt die eine Sage die gleiche Geschichte dreimal nacheinander, ohne dass bei einem noch so kühnen Austausch der handelnden Gegenstände und Personen der ursprüngliche Sinngehalt verloren gegangen wäre. Man hat immer nur die eine Erzählung beachtet und nicht bemerkt, dass erst die Dreizahl zu völliger Gewissheit einer durch die Jahrtausende fortgeschleppten, alten Überlieferung führt.

Beli, Sohn des Manogan, hat drei Söhne: Lludd, Kasswallan und Nynwan.

<sup>12</sup> J. LOTH: Les Mabinogion, Paris 1913. I 231.



Gemäss der Überlieferung hatte er aber noch einen vierten, Llevelys. Dieser auf Grund der «Überlieferung» nachgeschickte Llevelys macht uns darauf aufmerksam, dass die mit ihm verknüpften Sagen nachträglich in eine fertige Genealogie von Königen eingeflickt sind. Er erweist sich denn auch als der Weise schlechthin, und da er als Königssohn nicht einfach Hofbeamter sein kann, macht ihn die Sage kurzerhand durch eine Heirat zum König von Frankreich.

Unter der Regierungszeit des ältesten der Brüder Lludd brachen über Britannien drei Plagen herein, wie man noch niemals ähnliche gesehen hatte.

Die erste war ein Volk, das man die «Corannier» nannte. Sie besaßen eine derartige Feinhörigkeit, dass man auf der ganzen britannischen Insel keine Unterhaltung führen konnte, die sie nicht hörten, so leise man auch sprach, sobald nur der Wind sie davontrug. Auf diese Weise konnte man ihnen nichts anhaben.

Die zweite bestand in einem grossen Schrei, den man in der Nacht des 1. Mai an jedem Herd, das heisst unter jedem Dach der britannischen Insel vernahm. Er durchdrang die Herzen der Menschen und jagte den Männern solchen Schrecken ein, dass sie jegliche Kraft und Farbe, den Frauen, dass sie das Kind im Schoß und den jungen Leuten, dass sie ihren Verstand verloren. Tier, Bäume, Erde, Wasser, alles blieb unfruchtbar.

Die dritte Plage war nicht weniger seltsam: man konnte sich am Hofe des Königs noch so mühen, Vorräte zu sammeln, besass man genug an Essen und Trinken für ein Jahr, so verschwand es bereits in der ersten Nacht.

Da aber niemand den Grund der Plagen kannte und noch weniger wusste, wie man ihrer Herr werden sollte, beschloss Llud seinen Bruder Llevelys, den König von Frankreich, aufzusuchen, der wegen der Vorzüglichkeit seiner Ratschläge und wegen seiner Weisheit bekannt war. Dieser kluge Mann wusste aber schon von allem, was sich in Britannien begeben hatte und kam dem Besucher mit einem Schiff entgegen. Damit nun aber die feinhörigen Corannier nicht erfuhren, was gegen sie geplant wurde, liess Llevelys ein grosses Horn aus Kupfer machen und durch dieses Horn hindurch unterhielten sie sich. Aber was auch immer der eine dem anderen sagte, am anderen Ende kamen stets die widersinnigsten und unangenehmsten Vorschläge heraus. Llevelys erkannte, dass der Teufel seine Hand im Spiele habe, und liess das Horn voll Wein giessen um so den Teufel auszutreiben.

Nachdem sie sich nun ohne Hindernisse unterhalten konnten, versprach Llevelys, dem Bruder eine Art Insekten zu geben, von denen er für ähnliche Fälle einige zur Zucht zurückbehalten solle. Den Rest solle er in Wasser aufkochen und dieses Wasser bei einer Versammlung seines ganzen Volkes ununterschiedlich über alle ausgiessen. Das Wasser würde das Volk der Corannier vernichten, seinen eigenen Leuten aber nicht den geringsten Schaden tun.

«Was die zweite Plage deines Staates betrifft» fuhr er fort «so ist dies ein

Drache. Ein Drache fremder Rasse kämpft mit ihm und versucht, ihn zu besiegen. Das ist der Grund, dass euer Drache einen schrecklichen Schrei ausstösst. Auf folgende Weise wirst du es erfahren. Lass nach deiner Rückkehr die Insel nach Länge und Breite ausmessen. An der Stelle, wo du den genauen Mittelpunkt der Insel findest, lass ein Loch graben, setze eine Wanne voller Met hinein und bedecke die Wanne mit einem Seidenmantel. Wenn du das getan hast, so wache in eigener Person und du wirst sehen, wie die Drachen in Form erschreckender Tiere miteinander kämpfen. Zum Schluss werden sie in Drachenform in der Luft erscheinen und in Gestalt zweier Schweine auf den Mantel herabfallen. Sie sinken darin ein und ziehen ihn bis zum Grund der Wanne. Wickle dann den Mantel rings um sie herum und lass sie in einem Steinkoffer einschliessen und an der stärksten Stelle deines Staates vergraben. Sobald sie an diesem starken Ort sind, wird kein weiterer Überfall in Britannien sich ereignen.

Der Grund der dritten Plage ist folgender. Ein mächtiger Zauberer trägt alle deine Vorräte an Essen und Trinken fort. Durch Magie und Zauberei schläfert er alle Welt ein. Daher musst du selbst die Vorräte für deine Feste und Bankette bewachen. Damit es ihm nicht gelingt, dich einzuschläfern, setze eine Wanne mit Wasser neben dich. Wenn du merkst, dass dich der Schlaf überfällt, so stürze dich ins Wasser.»

Natürlich tritt alles ein, wie Llevelys es vorausgesehen und wie er es angeordnet hatte. Die Corannier sterben an dem Insektenwasser, die Drachen sinken in Gestalt von Schweinen auf das Metfass und ein Riese versucht, durch süsse Gesänge alle Welt einzuschläfern und alle Vorräte fortzutragen, wird aber durch den so glücklich durch mehrere Stürze ins Wasserbad wachgehaltenen König daran gehindert und verspricht nach einem anschliessenden Zweikampf nie wieder ähnliches zu tun. Von da ab bis zum Ende seines Lebens regierte Lludd «in Frieden und Fruchtbarkeit».

Bei dem Versinken der Drachen im Fass, das beachtlicherweise nicht ihren Tod bedeutet sondern nur Trunkenheit mit nachfolgendem Schlaf, finden wir die Geschichte in ihrer reinsten Form. Von dem Aufhören aller Fruchtbarkeit durch den Schrei des Drachen ist ganz ausführlich die Rede. Dass die Menschen erschrecken, lässt sich begreifen, aber dass selbst Tiere, Bäume, Erde und Wasser unfruchtbar werden, rechtfertigt ein noch so grosser Schrei nicht. Ganz echt scheint auch der Einfall zu sein, dass die Drachen in Form von Schweinen, dem Tier der Muttergottheit, durch den Met einschlafen. Der Drache ist hier mittelalterliches Kolorit. Vor allem ist der Schlaf — wie ja die ganze Vegetation vorübergehend schläft — ein wichtiger Zug der Sage. Cuchulinn schläft nach seinem dritten Bad. Telipinu schläft in seiner Weinlaube. Gerade sein so überaus ausgiebiger Schlaf bringt die Götter in die Verlegenheit, darben zu müssen, und erst daraufhin beschliessen sie, ihn zu suchen. Niemand findet ihn. Einzig der Biene gelingt es, ihn aufzustöbern und durch einen Stich zu wecken.

Auch die Biene ist Attribut der Muttergöttin und rückt den Honigwein, den Met, gleichwertig neben den Traubenwein.

In irgend einer Form muss aber auch das Wasserbad dem kymrischen Dichter bekannt gewesen sein. Bei der Bewältigung der dritten Plage schläft der König zwar nicht, aber er wird durch das Bad am Schlafen gehindert, was sagengeschichtlich kein Unterschied ist, sondern gewiss eine sicherlich als amüsanter empfundene «Erklärung». Nur die Verbindung Fass und Schlafen musste gewahrt sein. Da aber durch das Wasserfass die Fruchtbarkeit nicht deutlich genug in Erscheinung tritt, verwandelt es sich oberdrein in eine Art Füllhorn. Denn dass der Korb wirklich ein Füllhorn ist, verrät sein unbegrenztes Fassungsvermögen, wenn es freilich den ganzen Reichtum auch aufschluckt statt ihn auszuschütten. Der Riese muss ja im Besitz des Zauberwortes gewesen sein, das den Korb wieder in ein echtes Füllhorn verwandelt.

Ein Füllhorn ist aber auch einmal das Horn gewesen, durch das die beiden Brüder sich unterhalten, obschon es hier lediglich als Sprachrohr dient. Technische Schwierigkeiten bestehen dafür nicht. Die uns erhaltenen Hörner liessen sich zum Blasen und gleichzeitig mittels eines Stöpsels zum Trinken benutzen. Daher kann das Horn auch mit Wein als dem gegebenen Desinfektionsmittel gegen den Teufel gewaschen werden. Die babylonische Sprachverwirrung, die dieser darin anrichtet, erscheint für den Fortschritt der Handlung überflüssig, ist wohl aber nichts anderes als ein nicht leicht erkennbarer Ersatz für die dem Wein innewohnende Berausung, die ja auch gewisse Sprachstörungen mit sich bringt. In der Tat kreisen seine Vorstellungen ja rings um den Rauschtrank. Denn das Aufkochen der Insekten — sprich: Bienen — als Spender des Rauschtranks wirken zwar reichlich waghalsig, entstammen aber durchaus dem gleichen Vorstellungskreis wie das Waschen des Trink- und Blashornes mit Wein. Es erübrigt sich, nach einem historischen Vorbild für die Corannier, die «Hornleute» zu suchen. Welcher Dichter hätte zu behaupten gewagt, dass ein Sachse oder Normanne im Gegensatz zu einem echten Briten an einem Sprühregen aus Insektensud zugrunde gegangen wäre? Oder etwa, dass sie es an Trinkfestigkeit nicht mit ihnen hätten aufnehmen können?

Wir begegnen den Hornleuten noch an einer anderen Stelle, diesmal in einem französischen Roman um die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert, dem «Perlesvaus».<sup>13</sup> Hier ist neben der Parzivalsage viel anderes, im Keltischen besser bezeugtes Gut verarbeitet. Perlesvaus, wie jeder Ritter bereit, jedes sich ihm bietende Abenteuer zu bestehen, erfährt von einer Insel Olifanz. Olifanz kann sowohl Elefant wie Elfenbein bedeuten, aber eine Elefanteninsel liegt für die Bretagne doch wohl zu weit ab. Das Elfenbein gehört ersichtlich zu dem Abenteuer im Schlosse des Kupferhorns, das, obwohl aus Kupfer, einmal «elfenbeinern» genannt wird. Dieses Horn ruht auf vier Säulen und brüllt,

<sup>13</sup> W. A. NITZE—T. A. JENKINS: *Le Haut Livre du Graal Perlesvaus*, Chicago 1932. V 5923—5959.

wenn jemand das Schloss betritt. In diesem Horn wohnt ein böser Geist, der zu weissagen versteht. Die bemerkenswerteste Eigenschaft des Hornes ist aber die, dass es den Schlossbewohnern alles, was sie brauchen in solcher Fülle verleiht, dass es ihnen an nichts mangelt, was sie irgend wünschen könnten. Es ist also im wahrsten Sinne des Wortes *cornu copiae*, das Füllhorn. Da Perlesvaus die Hornanbeter, allerdings nur die, die sich nicht taufen lassen wollen, vertreibt, verlässt der Teufel das Horn und dieses schmilzt. Spätere Abschreiber haben das Horn als allzu bedenklich empfunden und daraus einen Turm gemacht. Aber einen kupfernen Turm auf vier Säulen, der brüllt, weissagt und Überfluss spendet, dafür gibt es selbst in mittelalterlicher Erzählung keine Parallele. Dagegen ist das Horn in seiner Doppeleigenschaft als Blas- und Trinkhorn mit jeweils wunderbarer Wirkung als das des Oberon gut bekannt. Das gabenspendende Gefäss in Gestalt eines Bechers, aus dem der Wein für jeden tugendhaften Ritter quillt, wäre nicht nötig gewesen als zweite Gabe für Huon. Es stellt nur eine Verdoppelung dar.

Die Geschichten von Llud und Llevelys haben das Gefäss als Metfass, als Wasserbütte und als Füllhorn bewahrt. Auch die Beziehung zu der mit dem Vegetationsgott dahinschwindenden Fruchtbarkeit ist in allen drei Fällen deutlich. Dafür ist aber der Kindergott samt seinen trotzigem Zornausbrüchen hinter den Teufeln und Dämonen verschwunden. Dieser Kindergott aber erhält sich in den Merlingeschichten.<sup>14</sup> In der frühesten Fassung der Sage tritt der Name Merlin freilich noch nicht auf. Das vaterlose, weissagende Kind nennt sich Ambrosius, woraus dann später Merlinus Ambrosius wird. «Ambrosius» ist nicht lediglich der Unsterbliche, sondern gerade der durch göttliches Ambrosia Unvergängliche, doch wohl der, der den Göttern das Ambrosia garantierte. Es gibt keinen antiken Gott Ambrosius. Es ist dies nichts als mittelalterliche Benennung des Vegetationsgottes. Der Name Merlin ist keltisch, Myrddin, undurchsichtig und vermutlich bedeutungslos.

Ausser dem Namen Ambrosius schwindet zunächst alles aus der Geschichte, was auf die Vegetation hinweist und macht einem Historisieren Platz. Der römische Feldherr Vortigern versucht eine Festung zu bauen, sie fällt aber immer wieder ein. Die befragten Weisen erkennen, dass nur das «vaterlose Kind» Auskunft zu geben vermag, dass sie dabei aber selbst ums Leben kommen würden. Um dies zu verhindern, erklären sie, man müsse auf der Stätte das Blut eines vaterlosen Kindes ausgiessen. Merlin, der um den Anschlag weiss, wird zwar gefunden, er entlarvt aber die Verräter und gibt den Grund des ständigen Einstürzens an. Unter den Fundamenten des Gebäudes befindet sich ein Wassertümpel, in dem zwei Drachen wohnen. Sie werden durch die daraufgesetzten Steine gestört, bewegen sich und bringen die Mauern zum Einstürzen.

<sup>14</sup> E. BRUGGER: L'enferment Merlin. Zeitschr. f. fr. Spr. u. Lit. 29—35. in Fortsetzungen 1906—1909.

Man gräbt nach und lässt das Wasser abfließen. Daraufhin geraten die Drachen in Streit, wobei wie in der Llevelygeschichte der als der heimische erklärte Drache den Sieg davonträgt.

Hier ist nun anscheinend der Gedanke der gestörten Vegetation verschüttet und der Bottich zu einem Tümpel geworden. Nun werden wir später sehen, dass der Tümpel, das Wasserloch, nur eine andere und nicht weniger alte Variante des Fasses ist. Somit wäre die Geschichte nicht schlechter als die kymrische Fassung. Das einzige, was völlig abhanden gekommen ist, ist das Motiv, dass der Gott oder der aus ihm hervorgegangene Held selbst im Fass eingeschlossen ist, vorübergehend oder für immer, das Fass als Gefängnis. Möglich freilich, dass die nach ihrem Erwachen sofort in Streit miteinander geratenden Drachen auf irgendeinem Wege auf den «schlechten Zorn» des Telipinu zurückgehen, der ja statt des kleinen Gottes ins Fass gesperrt wird. Daneben wusste die Sage aber noch recht genau, dass die eigentliche Bedeutung des Fasses das Grab ist. Aber dies gehört in einem Roman nicht in die Jugendgeschichte sondern ans Ende. So geschieht es, dass das Gefäß ein zweitesmal erscheint, diesmal wirklich als Grab.

Merlin wird von einer Frau — auch in der hethitischen Fassung ist es eine Frau, wie auf den etruskischen Spiegeln und Cisten stets Minerva — lebend in das Fass oder, wie es hier erscheint, in einen Sarkophag mit unverrückbarem Deckel gesperrt. Die Motivierung war angesichts eines Weisen und Zauberers nicht leicht zu finden. Sie geriet aber so gut, dass man tatsächlich stets geglaubt hat, die mittelalterlichen Romanschreiber hätten die Geschichte von Anfang bis Ende erfunden und sich lediglich vom Fabliaux, dem zeitgenössischen Schwank, beeinflussen lassen. Der Zauberer Merlin, der ja von vorn herein koboldartige und keineswegs sympathische Züge trägt, verliebt sich in eine junge Frau, die ihn gern loswerden möchte, die aber Angst vor ihm hat. So bestrickt sie ihn so lange, bis er ihr seine gesamte Wissenschaft verraten hat, die sie dann gegen ihn selbst anwendet, indem sie ihn durch Zauberei in die Gruft bannt. Sie hätte ihn ja nun auf die verschiedenste Weise mit Hilfe ihrer Zauberkünste fernhalten können — es wird sogar sehr ausführlich beschrieben, wie sie dies lange hindurch tut —, an dem überlieferten Ende des lebend Verschwindenden konnte die Erzählung aber nichts ändern. Denn gerade dieses war der Ausgangspunkt. Hier ist nun aber bemerkenswert, wie in den als Beispiele für gerade dieses Ende dienenden Geschichten der in der Haupterzählung verschwundene Vegetationsgott wieder zum Vorschein kommt und — da die Erinnerung an die Geschichte aus ferner Zeit zu stammen scheint — in bewusst antikem Gewande.

Niniane oder Viviene, so heisst die Frau. Meist aber einfach die «Frau vom See». Ihr Vater Dionas hat seinen Namen von seiner Pate, der Göttin Diana, und da die Geschichten alle an dem See der Diana spielen, scheint auch Niniane, die als «Jägerin» in die Merlinggeschichte eintritt, nur eine Verdrehung

und Verunklärung des Namens Diana zu sein. Sie verlangt von Merlin, dass er ihr an dem gleichen See ein Anwesen baut, wo schon Diana ein solches besaß.

Diana war eine grosse Jägerin — so erzählt der Dichter — zur Zeit des Vergil, lange vor Jesus Christus. Sie liebte diesen See besonders und wohnte dort. Der junge Faunus, Sohn eines Königs, verliebte sich in sie und wurde ihr Liebhaber. Da sie verlangte, dass er immer bei ihr sei, verliess er ihretwegen Eltern und Freunde. Sie bauten sich am Ufer des Sees ein prächtiges Anwesen. Aber nach zwei Jahren verliebte sich Diana in einen Ritter mit Namen Felix, und da dieser sich vor dem Nebenbuhler fürchtete, beschloss sie, sich des Faunus zu entledigen. In der Nähe des Sees befand sich ein Sarkophag, den ein Zauberer namens Demophon errichtet und mit heilkräftigem Wasser gefüllt hatte, so dass jeder, der darin badete, wieder gesund wurde. Diana liess nun das heilkräftige Wasser aus dem Sarkophag ausschöpfen. Eines Tages kommt Faunus verwundet von der Jagd zurück und ist sehr betrübt, die Badewanne leer zu finden. Diana schlägt ihm vor, sich dennoch hineinzusetzen, sie wolle ihm selbst ein heilkräftiges Bad bereiten. Dazu würde sie den Deckel darüberstülpen und das Badewasser durch eine darin befindliche Öffnung hineingiessen. Dies geschieht, aber statt des heilenden Wassers giesst sie flüssiges Blei hinein. Es heisst von dem Deckel ausdrücklich, er wäre so schwer, dass der im Sarkophag Befindliche niemals aus eigenen Kräften herauskommen könne.<sup>15</sup>

Man hat sich über diesen seltsamen Sarkophag mit Deckel und Loch und seine Eigenschaft, als Badewanne zu dienen, so gewundert, dass man ihn kurzerhand für eine Zisterne erklärt hat, obwohl eine solche neben einem schönen Waldsee doch wahrlich nicht nötig ist. Der französische Text sagt auch ganz deutlich «tombe». Aber es ist doch ersichtlich, dass dieser Sarkophag eine grosse Ähnlichkeit mit dem Fass hat, in dem Ares und der Zorn des Telipinu sitzen, ein Fass, das ebenfalls einen Deckel hat, den der darin Befindliche von innen her nicht anheben kann. Und das heilsame Wasser, in dem Verwundete sich gesund baden, ist nicht nur die aus dem Fass entstandene Badewanne, in der Mars und Cuchulinn gebadet werden, sondern zugleich Symbol der gestörten und wiedererstehenden Vegetation, das Metfass, in dem man ertrinken kann wie Glaukos, Fjöltnir und Hunding oder einschlafen wie die Drachen des Lludd.

Auch den Namen Faunus wird man nicht für eine Verlegenheitslösung halten, auch wenn er nichts weiter bedeuten will als den Gott von Feld und Flur, den Gegenspieler der Diana.

In der zweiten Erzählung Merlins ist das Heilbad verschwunden mitsamt der Göttin, geblieben ist nur der Sarkophag. Dieser steht in einer schön ausgestatteten Grotte und enthält die einbalsamierten Leichen zweier Liebenden, die die Grotte heimlich bewohnten, da der Vater des Königssohnes mit dem Verhältnis nicht einverstanden war. In diesen Sarkophag sperrt Niniane durch

<sup>15</sup> G. PARIS—J. ULRICH: Merlin, Paris 1886 II 147 ff. — BRUGGER IV 1909. 19 ff.

ihre Zauberkünste Merlin ein. Die Geschichte ist etwas nervenzerreissend, da zwar der Dichter, aber keineswegs der Leser vergisst, dass der Sarkophag durch die Liebenden ja schon besetzt ist. Sehr euhemeristisch veranlagte Erzähler lassen es offen, ob Merlin darin umkommt oder ewig lebt. Ihr schlechtes Gewissen gegenüber dem verheimlichten Fortleben veranlasst sie aber, Merlin wenigstens noch einen furchtbaren Schrei ausstossen zu lassen. Diesen Schrei hört Baudemagus, ein tapferer Ritter, dem sich aber sonst nichts Rühmliches oder Unrühmliches nachsagen lässt, es sei denn die Tatsache, dass er der König des Landes Gorre ist, «von dem niemand je zurückgekehrt ist». Dieser Baudemagus, der aber ruhig ausserhalb seines gefürchteten Landes spazieren geht, unterhält sich mit Merlin, der ihm die Aussichtslosigkeit, den festgezauberten Deckel abzuheben, erklärt. Damit endet die Geschichte und alles wartet auf das bis zum heutigen Tage nicht erfolgte Wiedererscheinen des eingesperrten Zauberers.

Wir sehen, dass das Grab Merlins schon recht nahe an die Kyffhäuser- und Tannhäusergeschichten rückt, an den Berg als Paradies, in dem die Toten wohnen, an den Berg als Höhle und Grab zugleich. Das Motiv, dass der Vegetationsgott wieder aufersteht, erstarrt im Mittelalter zur Hoffnung, die nie erlischt. Er wird wiederkommen und mit ihm das goldene Zeitalter, das zu seinen Lebzeiten bestand. Im Mittelalter ist das goldene Zeitalter ein ritterliches, und höchstes Ideal ist die Prouesse, ein schwer übersetzbare Wort, dessen reinsten und höchster Vertreter, Artus, gleichfalls nicht stirbt sondern auf der Insel Avalun verschwindet. Die koboldhaften Züge Merlins liessen ihn wenig geeignet erscheinen, selbst der Held des goldenen Zeitalters zu sein. So geschieht es wie immer, dass die Sage bei unbequem werdenden Zügen diese ganz einfach auf zwei Personen verteilt. Der eigentliche Ambrosius, der Unsterbliche, war ja ursprünglich Merlinus. So konnte die gewissenhafte Sage ihn so wenig wie Artus sterben lassen. Der Ausweg war gegeben: das Fass oder der Sarkophag als ewiges Gefängnis.

Die Frau, die Merlin lebendig in das Grab einsperrt, ist «die Frau vom See». Dem mittelalterlichen Sagen erzähler ist eine Frau vom See aber unheimlich. So wie er die Göttin Diana in ein Fräulein verwandelt, so auch Viniene in eine gewöhnliche Demisele, die nicht etwa in einem See wohnt, sondern — wenn nicht überhaupt in einer benachbarten Meierei — in einem Glas- oder Nebelhaus, das die Vorstellung, es handle sich um einen See, nur vorspiegelt. Andere Romandichter sind weniger aufgeklärt. Sie behalten den See und machen zu seiner Bewohnerin Morgan la Fée. Warum aber erhält sich der See so beharrlich in der Geschichte? In der Antike wissen wir nichts von einem See. Hier erscheint lediglich das Fass. Nun hat Morgan la Fée sonst nicht die Eigenschaft, ehemalige Liebhaber aus dem Wege zu räumen, dafür hat sie aber einen nicht weniger erschreckenden Zug: sie raubt kleine Kinder. So stiehlt sie den kleinen Lancelot in dem Augenblick, wo seine Mutter dem verwundeten Gatten

zu Hilfe eilt, erzieht ihn in ihrem unter Wasser befindlichen Schloss, um ihn dann später als vollendeten Ritter wieder in die Welt zu schicken. Man hat sich eigentlich wenig Mühe gegeben, diesen wunderlichen Trieb zu erklären. Es sei eben ein Märchenzug. Aber Märchenzüge sind ja selbst der Erklärung bedürftig.

Man könnte die Geschichte nun so ansehen, als ob die Fee das schutzlose Kind habe retten wollen, um es drohenden Gefahren zu entreissen. Der höfische Roman will es entschieden *nicht* so verstanden wissen. Trotzdem könnte es der Ausgangspunkt gewesen sein. Wieder ist es Homer, der uns mit seinen seltsamen Geschichten zu Hilfe kommt. Thetis, eine Meergöttin, die unsterbliche Mutter des Achill, nimmt den von Lykurg verfolgten Dionysos, der sich aus Angst ins Wasser gestürzt hat, noch zusätzlich in ihrem Kolpos auf (Ilias VI 134). Der Kolpos ist der Bausch, der sich oberhalb des Gürtels durch das Raffen des Gewandes bildet. Steckt man einen Gegenstand von oben her hinein, so erweist er sich als Handtasche. Aber dann kann Dionysos nur ein Säugling gewesen sein.

Dass Dionysos noch nicht zwei Jahre alt ist, obwohl er doch schon verantwortlich für das Rasen der Frauen ist, ergibt sich schon dadurch, dass Lykurg seine Ammen mit dem Ochsenstachel bedroht. Da ja aber der kleine Dionysos, den Lykurg verfolgt, nicht gut ein anderer sein kann als der kleine Telipinu, liegt es nahe, in dem Kolpos oder in dem Wasser oder in beidem die Entsprechung für das Fass zu sehen.

Nicht viel grösser werden wir uns den gleichfalls von Thetis in ihrem Kolpos aufgenommenen Hephaistos zu denken haben, den seine Mutter Hera aus dem Himmel wirft, als es sich herausstellt, dass er hinkt (Ilias XVIII 398). Es muss eine alte Sage gegeben haben, in der Hephaistos noch nicht lediglich Schmied war und in der seine schon durch das Hinken ausgedrückte Beziehung zur Vegetation noch nicht unkenntlich geworden war. Alle hinkenden Schmiede der Sage entstammen dem Wasser. Trébuchet, der «Stürzende», wohnt in einem See, die Mutter des Wieland ist eine Wasserfee. Diese rätselhafte Beziehung zum Wasser klärt sich aber sofort, wenn wir uns den See nicht allzu gross vorstellen. In der Merlinsage hat er die Grösse eines Burghofs. Nehmen wir aber den Kolpos der Thetis als verbindendes Glied und als zusätzliche Verdopplung, so erweist sich der See als ein Wasserloch, englisch *pit*, was zugleich Grube und Grab bedeutet, aber sowohl mit der deutschen Pfütze wie mit der Bütte stammverwandt ist.

In Malorys Morte d'Arthur sagt Balaan zu seinem Bruder Balaain, nachdem sie sich gegenseitig tödlich verwundet haben: «We came out of one tomb, that is to say one mothers bely and we shall ly both in one pit.» «Aus einem Grabe gingen wir hervor, das heisst: aus einer Mutter Schoß und so mögen wir gemeinsam in einer Grube liegen.»

Die Gleichung *tomb*, *bely* und *pit* ist in der Bedeutung Wasserloch im mittelalterlichen Rechtsleben durchaus lebendig. «pit and gallows», Wasserloch



und Galgen, ist ein terminus des Feudalrechts und bedeutet das Recht des Feudalherren Frauen zu ersäufen und Männer zu hängen. In beiden Fällen fließt kein Blut. Man zieht sich dadurch, dass man die Menschen der Natur unversehrt zurückgibt, auch bei einem Fehltritt keine Blutschuld zu. Bedeutsam ist aber die Aufteilung auf die Geschlechter. Es ist nicht anzunehmen, dass man im Mittelalter jemals einen Mann strafrechtlich ersäuft und eine Frau gehängt habe. Und so werden wir die Lösung, die Sophokles für die Entwicklung seiner Antigone-Tragödie gebraucht, als dichterische Freiheit zu werten haben. Antigone erhängt sich in dem Gefängnis, in das sie lebend eingemauert ist. Auch Jokaste erhängt sich. Das Einmauern eines — oder besser einer — Lebenden ist, wie wir nun wissen, ein echter Sagenzug. Und so hätte sich eigentlich Ödipus erhängen müssen an Stelle der Frauen. Damit wäre er nach altem Volksempfinden genau so als nicht eigentlich gestorben anzusehen gewesen, wie es die Sage in seinem Verschwinden im Dämmer beibehält. In Eteokles und Polyneikes aber haben wir die Entsprechung zu Balaan und Balaain. Beide töten sich gegenseitig. Das Inzestmotiv der Ödipussage ist eigentlich nichts als Betonung des einen Mutterschoßes, aus dem alles stammt, denn damit rücken die Motive nurenger aneinander: die Zwillinge, das lebend Eingemauertwerden und das Sicherhängen. Nun ist aber der fussgeschädigte Ödipus, «Schwellfuss» ja tatsächlich Hinkender, Nachfahre des Telipinu. Seine Jugendgeschichte gleicht völlig der des Telephos, der nicht nur durch seinen Namen — Telephos-Telipinu — mit dem hethitischen Gott identisch ist, sondern vor allem durch die Geschichte, wie er durch eine Weinranke am Fuss festgehalten wird und zu Fall kommt, eine Geschichte, die man sich auch von Lykurg erzählte, dem von Thetis in ihrem Kolpos aufgenommenen Ammenpflegling. Sicherlich ist das Grab der Antigone sagengeschichtlich «älter» als der Kolpos der Thetis oder gar das Fass, in dem der Zorn des Telipinu sitzt. Aber die Bedeutung ist immer dieselbe: das Grab und — wie wir nunmehr hinzufügen müssen — die Grube als Wasserloch, ist der Mutterschoß, aus dem alles Leben stammt.

Man ist in nordischen Moorfunden auf die wohl erhaltenen Leichen vornehmer Leute gestossen. Sie waren keineswegs in einem Tümpel ertränkt worden. Man hatte sie vorher erwürgt und so trugen sie — man kann nur sagen — als Ehrenzeichen und Ausweis noch den Strick um den Hals. Hier handelt es sich gewiss nicht um eine Strafe sondern um ein Opfer, mit dem man der Hungersnot steuern wollte. Dies lehrt schon der Mageninhalt der Gestorbenen. Einem Gerichteten wie einem Geopferten hätte man gewiss eine reichliche Hengermahlzeit bewilligt, aber man verfügte nicht darüber. So hatte man ihm als letzte Nahrung einen Brei von nach unseren Begriffen nahezu ungenießbaren Kräutern vom Wegesrand vorgesetzt.<sup>16</sup> Man besass nichts Besseres. Es herrschte — wie sich auch sonst nachweisen lässt — eine allgemeine Not. So

<sup>16</sup> E. GRAF OXENSTIERNA: Die Nordgermanen. Stuttgart 1957. s. 25.

vertritt der vornehme Geopferte den sterbenden Vegetationsgott, den Gott, der durch sein Verschwinden die Hungersnot verursacht. Man hofft, dass er — natürlich in Wachstum und Besitz — wiederersteht. Aber dann darf der Geopferte, der gewissermaßen den Gott vertritt, nicht sterben. Es darf kein Blut fließen. Man erwürgt ihn. Damit kehrt er unverletzt in den Mutterschoß zurück.

Es ist eigenartig zu beobachten, dass auch die euhemeristische Erzählung keinen der aus dem Vegetationsgott herausgesponnenen Könige — und es sind deren gar nicht wenige — an einer Verletzung, also etwa in der Schlacht, sterben lässt, was für einen nordgermanischen König doch gewiss keine befremdende Todesart gewesen wäre. Der erste in der Reihe dieser dänischen Könige, Hadding, den wir schon als Hinkenden kennen, erhängt sich. Aber auch alle anderen ersticken ohne alle Ausnahme. Frotho I erstickt in seiner Rüstung, von Frotho II wird nicht berichtet, ob und wie er stirbt, Frotho III ertrinkt um ein Haar — wir sprachen bereits von den begleitenden Umständen —, er kommt aber dann wie Tammuz/Adonis durch das Horn einer See-Kuh um. Hier ist wohl bewusst eine andere Sagenfassung gewählt, da das Ersticken schon durch das Bad im Meer verbraucht war. Frotho IV und Frotho V ersticken beide im Rauch einer Brenna, einer im Norden recht geläufigen Form der Kriegführung. Es wird aber ausdrücklich gesagt, dass sie nicht verbrennen, sondern ersticken. Frotho V rettet sich noch in ein Gewölbe und kommt dort im Rauch um. Man gibt sich demnach Mühe, keine falschen Vorstellungen aufkommen zu lassen. Der keltische Cormac, auf den wir gleich zu sprechen kommen, erstickt an einer Fischgräte.

Alle diese Könige haben Beziehungen zur Fruchtbarkeit, alle sind Urheber eines goldenen Zeitalters.

«Nach Njörds Tod bekam Frey die Herrschaft. . . Er war allbeliebt und an Glücksjahren reich wie sein Vater. . . Zu seiner Zeit fing der Frodi-Friede an und damals gab es fruchtbare Jahre durch alle Lande» (Heimskringla 9).<sup>17</sup>

«Unter der Herrschaft des Friedfrodi war solche Fruchtbarkeit, dass die Äcker sich selbst besäten und niemand für den Winter zu sorgen brauchte.» «In Friedfrodos Tagen gab es unglaublich reiche Ernten und Bienenschwärme. Äcker und Wiesen blühten von selbst. Das Gras grünte ungeheissen.»

Vor allem die Bienenschwärme sind bemerkenswert, als die Urheber des Metes. Denn man fragt sich, warum in der Sage die Fruchtbarkeit immer gerade als Met oder Wein erscheinen muss. Warum nicht als Brotlaib als das eigentlich bäuerliche Produkt? Der Grund ist wohl der, dass der Frodifriede nicht um seiner selbst willen erzählt wird, sondern innerhalb eines Mythos erscheint, von dem sich Reste noch in anderen Motiven erhalten haben, so in den Jugendstreichen des dritten Frotho, in den vielerlei Fusschäden. Von dem

<sup>17</sup> Thule XIV S. 36. — vgl. Thule XX S. 195.

sonst schlecht bedachten Frotho III erfahren wir wenigstens, dass er nicht einmal laufen konnte. Er wurde immer getragen. Saxo meint freilich — aus Liebe.

Dieselbe unwahrscheinliche Fruchtbarkeit finden wir aber auch bei dem an der Fischgräte erstickten keltischen Cormac. «In Cormacs Zeiten wurde das Kalb nach drei Monaten geboren und die noch ganz tolpatschigen Färsen hatten schon gekalbt. In jedem, noch nicht knietiefen Gewässer fing man Lachse in jeder Masche des Netzes. . . Zu seiner Zeit konnte man beim Spaziergehen mit dem Finger Honig aufschlecken, denn es heisst, dass wegen der Gerechtigkeit des Cormac der Honig vom Himmel regnete. Zu seiner Zeit konnte man nicht genug Gefässe finden, denn die Kühe ergossen ihre Milch ohne Unterlass.»<sup>18</sup>

Dass diese Könige, die nicht sterben dürfen, es sei denn ersticken, auf den Gott der Fruchtbarkeit, auf Frey, zurückgehen, ist gewiss. Aber ist es wirklich nur ein böser Scherz, wenn ihre engsten Freunde im Metfass ertrinken?

Natürlich hat man in Dänemark so wenig wie bei den Iren etwas von *Telipinu* gewusst. Die Sage erhielt sich in einer für uns nicht mehr zu erkennenden Gestalt auf einem nicht mehr zu erkennenden Wege. Vor allem aber erhielten sich die zugrunde liegenden Vorstellungen. Die mütterliche Erde erscheint unter dem Symbol des bergenden Gefässes, das zugleich das Grab ist. Zur Mutter gehört aber unweigerlich das Kind. Denn das Kind ist das Attribut der Mutter wie das Gefäss, und zwar das kleine Kind, das selbst dann, wenn es die gesamten mit der Vegetation verknüpften Vorstellungen an sich zieht, immer Kind bleiben muss. Kore, das Mädchen, und Triptolemos, der Getreidebringer, werden als Kinder dargestellt, kleiner gestaltet als Erwachsene. Will aber die erzählende Sage glaubhaft machen, dass ihre Helden Kinder sind, so muss sie ihnen kindliche Züge leihen. Hauptkennzeichen des Kindlichen ist seine Unbesonnenheit. Wir brauchen für das Motiv der Unbesonnenheit, des Wütens, des Rausches gar keinen anderen Grund zu suchen als den, dass der Vegetationsgott sich von der Mutter nicht lösen darf, so verschieden das Wüten auch allmählich gedeutet wird.

Denn nicht immer bleibt das Wüten bei dem Kind, es kann auch auf die Mutter übergehen. Die Mänaden des Dionysos sind nicht beliebige junge Mädchen, es sind Ammen und Mütter, die ihre eigenen Kinder zerreißen. Den Übergang erkennen wir aus der Melikertessage. Zeus gab den kleinen Dionysos der Ino in Pflege. Aus Eifersucht macht Hera sie wahnsinnig, woraufhin sie den einen ihrer Knaben in einen Kessel mit siedendem Wasser wirft und mit dem anderen, Melikertes, ins Meer springt. Melikertes heisst «Honigschneider». Er ist also der Metbrauer. Wir erkennen hier deutlich, dass das Meer nur eine Verdoppelung des Kessels ist und eigentlich dasselbe. Denn wie sollten wir gerade bei dem Ertrunkenen den seltsamen Namen erklären? Honig und Weinstock, die Grundsubstanzen des Rauschtranks, wechseln beliebig.

<sup>18</sup> St. II. O'GRADY: *Silva Gadelica* II 1892. S. 97.

In der Inogeschichte ist ausser dem Meer noch der Kessel gewahrt. Er gehört in der Tat zu Dionysos. Denn auch dies ist ein sterbender und wieder erstehender Gott. In seiner Kindesgestalt heisst er Zagreus. Der Knabe, Sohn des Zeus und der Demeter oder Persephone, wird, während er mit Knöcheln, Kreiseln und Bällen spielt, von zwei Titanen oder Kureten — es ist völlig gleichgültig von wem — zerrissen und die einzelnen Teile werden in einem Kessel mit siedendem Wasser gekocht. Aus der Medeageschichte wissen wir, dass Zerreißen und Sieden eine Wiedergeburt verheisst. Zwar erzählt die Sage, dass die zerrissenen Glieder des Zagreus begraben wurden und dass aus ihnen der Weinstock emporspriess, auf schwarzfigurigen Vasenbildern aber springt der junge Gott heil und munter aus dem Kessel, der von Weinreben umrankt ist. Als Weinstock oder als der Gott selbst — in jedem Fall wird Zagreus als Dionysos wiedergeboren.

Wir könnten annehmen, dass die Mänaden, die rasenden Mütter, eine Spätform der Geschichte wären. Dionysos hat mit Zagreus seine Kindesgestalt hinter sich gelassen. Aber jedes zerrissene Lamm ist gewissermassen der Gott selbst, jeder Blut- und Weinrausch der Zorn des jugendlichen Gottes. Gerade der Blut- und Weinrausch, scheinbar losgelöst von dem jugendlichen Gott, ist das älteste, was wir überhaupt besitzen.

In Ägypten wird der Vegetationsgott zu Horus, dem Daumenlutscher. Die Ägypter sind immer schlechte Kinderbeobachter geblieben. So geschieht es, dass nicht der kleine Horus zum Wüterich wird wie Telipinu, der als ihn die Biene weckt, ganz einfach alles kurz und klein schlägt, hier wird die Mutter zur Rasenden. Aus dem Kinderzorn wird Blutrausch, aus dem Symbol der Fruchtbarkeit, dem Gerstensaft, wird Trunkenheit. Kein Wunder, dass das Wüten der Hathor — Hathor heisst «Haus des Horus», wir würden sagen «Wiege des Horus» — auf uns ausserordentlich befremdend wirkt.

Freilich brauchen wir die ganze Geschichte nicht ernster zu nehmen als den Kinderzorn des Telipinu. Sie stellt einen jener zahlreichen Fälle dar, wo der Erzähler als echter homo ludens zeigen will, dass er einer schon recht dramatischen Geschichte noch weitere dramatische Züge abgewinnen kann, ohne etwas Wesentliches auszulassen. Re, der höchste Gott, der Vater der Götter und Menschen, war alt geworden. Seine Knochen erstarrten zu Silber, seine Glieder zu Gold, sein Haar zu Lapislazuli, eine zwar ehrenvolle, aber doch unbequeme Form des Alterns. Dadurch verloren die Menschen an Respekt und wurden schlecht. Er liess nun heimlich die Götter zusammenrufen, damit die Menschen nicht merkten, dass man Böses gegen sie plane. Auf Beschluss der Götter sendet Re sein Auge — dies ist seine mächtigste Waffe — aus gegen die Menschen und diese fliehen in die Wüste. Die Götter aber meinen, dies sei noch keine genügende Sicherheit, er solle das Auge in Gestalt der Hathor noch einmal aussenden, um die Menschen zu vernichten. Dies geschieht.

Hathor kehrt zurück, nachdem sie die Menschen getötet hat und wird

gnädig empfangen. Daraufhin sagt sie: «Bei deinem Leben, ich bin mächtig unter den Menschen gewesen. Das freut mein Herz.»

Ist es nun dieser Freudenausbruch der Hathor gewesen, der Re erschreckt, oder war es Reue, die ihn befallen hat, jedenfalls fürchtet er, Hathor würde es bei dem ersten Feldzug nicht bewenden lassen, sondern dazu übergehen, sämtliche Menschen auszurotten. Freilich wundern wir uns, dass bei der ersten Aktion überhaupt noch jemand übrig geblieben ist.

Re schickt, um weiteres Morden zu verhüten, seine Boten, die wie Schatten laufen, nach Elefantine, um Didi zu holen. Didi ist eine Art roten Gesteins. Der Priester von Heliopolis muss dieses Didi mahlen, während Dienerinnen Gerstenbier bereiten. Dann schüttete man das gemahlene Didi in das Gebräu «und es sah aus wie Menschenblut». Man machte siebentausend Krüge Bier und die Majestät des Königs Re kam mit den Göttern, um dieses Bier zu besehen. Als der Morgen anbrach, wo die Göttin die Menschen töten wollte, sagte Re: «Ich werde die Menschen vor ihr schützen. Tragt das Bier zu dem Ort, wo sie die Menschen töten will.»

Dies geschieht. Man giesst das Bier dort aus, bis die Felder vier Spannen hoch überflutet sind. Am Morgen zog die Göttin aus und fand die Felder überflutet. «Da spiegelte sich ihr Gesicht schön darin. Da trank sie davon und es schmeckte ihr und betrunken kehrte sie heim und erkannte die Menschen nicht.»<sup>19</sup>

Wir würden diese Geschichte nicht völlig verstehen, wenn wir nicht überdies die phönikische Fassung hätten.

Hier heisst der alt und müde gewordene Gott El. Anath ist Schwester und Gattin des kleinen Baal. Dass er klein ist, ergibt sich nicht nur aus der steten Fürsorge für ihn, sondern vor allem daraus, dass er der einzige Gott ist, der noch kein Haus hat. Ein Gott ohne eigenes Haus ist kein richtiger Gott. Wahrscheinlich war er eben bislang zu klein dazu.

Vielleicht um ihren Vater zu verjüngen oder aus ähnlichen Gründen wie in Ägypten Hathor, beginnt sie eines Tages die Menschen auszurotten. Sie wütet von der Meeresküste im Westen bis zum Sonnenaufgang im Osten. Man meint, damit sei die Menschheit ausgerottet, aber wie in der ägyptischen Fassung, ist dieser erste Feldzug nur das Präludium für die eigentliche Tat. Sie sperrt so viel an Menschen, als irgend hineingehen, in ein Haus und verriegelt sorgfältig alle Türen. Dann beginnt sie, mit Tischen, Stühlen und Hockern nach den Menschen zu werfen, bis sie bis an die Knie, ja schliesslich bis an den Hals im Blut watet. «Ihre Leber schwoll vor Lachen. Ihr Herz war voller Freude.» Dann wäscht sie ihre Hände in dem Blut und geht beruhigt von dannen.

Man hat diese Geschichte der phönikischen Religion sehr verübelt, obwohl die ägyptische Fassung vom moralischen Standpunkt aus um nichts besser ist.

<sup>19</sup> A. ERMAN: Die Religion der Ägypter, Berlin 1934. 63 ff.

Aber man sollte bedenken, dass keine einzige Sage frei erfunden ist, sondern dass etwas dahintersteckt, und dass man die eigentlichen Hintergründe immer da am besten erkennt, wo die Dinge nicht aus sich heraus erklärlich sind. Warum sperrt Anath die Menschen, die sie doch schon nahezu ausgerottet hat, noch ein zweitesmal in ein Haus und tötet sie durch Bombardierung mit Möbelstücken? Nach solchen Dingen muss man fragen, und aus diesen keineswegs ernst gemeinten Erzählungen nicht ohne weiteres einen Kult rekonstruieren, von dem sich sonst keine Spur finden lässt. Kein Phöniker hätte wohl je geglaubt, dass man diese Dinge für bare Münze halten könnte. Gemeint ist, dass die Zusammengepfachten nicht an ihren Wunden sterben, sondern im Blut ersticken. Zwar wissen wir von rituellen Opfern der Kelten, bei denen ein Mensch kopfüber in ein Gefäss mit Blut getaucht wurde, um darin zu ersticken. Nur aus dem Grund, damit er unverletzt der Gottheit übergeben wird. Hier aber zeigen die bombardierten Stühle und anderen Möbelstücke doch deutlich, dass nicht von einem Opfer die Rede ist, sondern dass beides ganz in der Ferne sich in der Vorstellung begegnet, dass der Vegetationsgott zwar dem Anschein nach stirbt, dass er aber unverletzt und daher scheintot ist.

In dem ja ebenfalls doppelten Auszug der Hathor werden beim zweitenmal Bierkrüge ausgegossen. Anath steht bis zum Hals im Blut und wäscht sich die Arme in der Flüssigkeit. Hathor spiegelt sich darin, trinkt davon und bewahrt nur durch ihren Rausch die Menschen vor weiterer Vernichtung. Entschieden waren der aus den Bierkrügen entstandene See und das mit Blut gefüllte Haus einmal identisch, nämlich das Gefäss mit dem Rauschtrank. Die Ägypter können sich grosse Bierkrüge nicht vorstellen, sie besitzen nur kleine. So blieb nichts übrig, als eine Blutlache daraus zu machen. Nunmehr erklärt sich aber auch die unserer Meinung nach unangebrachte Heiterkeit nicht nur der trunkenen Hathor sondern auch der Anath. Aus der Trunkenheit ist ein Bluttausch geworden.

Anscheinend muss hier die Menschheit als solche den Kindergott «darstellen». Daher gerät die Vernichtung so total. Für den Bluttausch hätte eine grosse Anzahl genügt, aber sowohl Hathor wie Anath gehen auf völlige Ausrottung aus. Da die Vernichtung der Menschheit sich aber schwer als Aufhören der Vegetation ausgeben liess, erscheint am Anfang der altgewordene Göttervater, und es ist schliesslich gleichgültig, in welcher Form sein Altern oder seine mögliche Verjüngung mit der Vernichtung der Menschheit in Beziehung gesetzt wird. Wir können hier unbedenklich die Medeageschichte heranziehen. Medea, durchaus nicht frei von Zügen der Raserei, rät den Töchtern des Pelias, ihren alten Vater mit ihrer Hilfe jung zu kochen. Denken wir uns auch hier das Gefäss voller Blut, so ist die Geschichte nicht weniger grässlich, ja eigentlich bei weitem grässlicher, und wir können wieder nur als Entschuldigung anführen, dass ja der Kessel in Verbindung mit Tod und Auferstehung auf irgendeine Weise erhalten werden sollte. Auch die keltische Sage kennt

Kessel, in denen Tote lebendig werden. Das einzige, was sie von den Lebenden unterscheidet, ist, dass sie stumm sind. Sie sind also gewissermaßen nicht scheintot, sondern scheinlebend.

Die ägyptische, phönikische und hethitische Geschichte gehören dem zweiten Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung an. Aber sind sie deswegen sehr ursprünglich? Die hethitische und die ägyptische Fassung mit dem geheilten Gott und der betrogenen Göttin sind zweifelsohne humoristisch gemeint, aber auch der phönikischen Fassung brauchen wir schon wegen der absonderlichen Wurfgeschosse nicht allen Humor abzusprechen. An den Anfang der Dinge kommen wir hier nicht heran. In jedem ägyptischen Mumiensarkophag ist innen die Göttin Nut gemalt, die den Toten schützend umfängt. Nut ist eigentlich «das Töpfchen». Die Ägyptologen sind geneigt, Namen und Schreibung für einen zufälligen Gleichklang zu halten. Aber alte Schriften arbeiten nicht mit Gleichklang. Sie haben eine sehr komplizierte und sehr feste Orthographie. Wenn Nut als Töpfchen geschrieben wird, so ist sie eins. Die Zierlichkeit erklärt sich nur dadurch, dass das Gefäß in der Hand getragen wird.

Dass man sich in vor- und frühgeschichtlicher Zeit so gern in grossen Pithoi hat begraben lassen, wird keinerlei hygienische Ursachen haben. Es ist nichts anderes, als wenn man der Aschenurne menschliche Gestalt verleiht oder zumindest eine Maske aufsetzt. Dass die Maske die Züge des Verstorbenen trägt, ist wohl erst späte Unsicherheit. Ursprünglich meinte man auch hier nur Nut, das Töpfchen.

Immer wird das Fass tief in die Erde gegraben, im Keller aufbewahrt oder es befindet sich überhaupt in der Unterwelt. So wird das Fass nicht nur das Sinnbild für das Grab, sondern für die gesamte Unterwelt. Uranos drängt die Hundertarmigen, die Kyklopen und die Titanen in den Leib der Mutter zurück, nach anderer Erzählung sperrt er sie in den Tartaros. Von diesem Tartaros, der doch eigentlich nur ein Teil der Unterwelt ist, wird gesagt, er habe einen eisernen Boden, metallene Wände und eine Schwelle von Eisen. Das sieht aus wie ein Gehäuse im Raum der Unterwelt, und es hindert niemand, die eisernen Türen und Schwellen auf dem erzenen Körper für Fass und Deckel der hethitischen Telipinu-Geschichte zu halten. Dass die Vorstellung von dem Pithos, dem Fass, einmal verloren ging und an seine Stelle «das des Hades» trat, spricht eher dafür als dagegen, dass dieses «das» einmal ein Pithos war.

Wie nun aber das Fass als Kerker auf der einen Seite sich zu einem riesigen Gefilde ausdehnt, so schrumpft es in unserer Vorstellung auf der anderen Seite zu einem Fässchen zusammen, das von einem hübschen Mädchen im Arm getragen werden kann, zur «Büchse der Pandora». Aber auch dies war nicht immer eine Büchse, es war ein grosses Fass, das keineswegs von Pandora mitgebracht wurde. Ihre ganze Bosheit besteht darin, dass sie den Deckel lüftet und all das Unheil, das besser darin bewahrt bliebe wie der Zorn des Telipinu, herauslässt. Freilich, Zeus muss diese böse Tat vorausgesehen und beabsichtigt



haben, denn es wird dem unheilvollen Geschöpf sonst nichts Nachteiliges nachgesagt, es sei denn, dass es schön herausgeputzt und in allen nützlichen Künsten unterrichtet war. Aber welcher Grieche hätte darin von vorn herein eine Sünde erblickt? Das Fass aber war von allem Anfang an da, denn sonst hätte Zeus, der den Menschen des Prometheus Übles sann, alle die darin bewahrten bösen Dinge ja auch unmittelbar schicken können. Und dieses Fass steht genau so in Zusammenhang mit dem goldenen Zeitalter und seinem Eintritt oder Vergehen wie in der Telipinu-Geschichte. Nur dass hier in der Motivierung alles auf den Kopf gestellt ist. Die Übel werden aus dem Fass herausgelassen statt darin eingesperrt. Der wütende Unhold wird zu dem holdesten aller Wesen, das sich herstellen lässt, wenn auch — aus Lehm. Es hätte dem ja nichts entgegen gestanden, dass die Götter eine der Ihren geschickt hätten. Aber sie haben eben keine unmittelbare Macht über das verhängnisvolle Fass, sie können es nur zu Nutzen oder Frommen gebrauchen und auch dies nur mit List.

Der Sagen erzähler will nichts ändern. Ja, es gehört gerade zu den «Spielregeln», dass so wenig geändert wird wie irgend möglich, und dass doch etwas völlig Neues herauskommt. Und so bleibt das rätselhafte und völlig unmotivierete Fass mit den eingesperrten Übeln an seiner Stelle, und es ist nur eine verzweifelte Ausflucht, wenn wir darin eine Art Aussteuer der Pandora sehen wollen. Die Natur des Fasses ergibt sich schon aus dem Namen der Göttin. Pandora ist «Allgeschenk». Und so erhielt das Fass, ehe es zu dem Kerker eingesargter Übel wurde, einmal die Gesamtheit aller Möglichkeiten. Die Hoffnung, die unter dem Deckel hängen blieb, war gewiss nicht das einzige Gute, das die Grosse Mutter, die sonst den Namen Pandora trägt, den Menschen zu spenden hatte.<sup>20</sup>

Auch in Babylonien kennen wir, gleichbleibend durch die Jahrhunderte, das überquellende Gefäß der Fruchtbarkeit. Hier ist weniger das Grab gemeint, in erster Linie das Gedeihen. Aber Tammuz ist der Sohn des Wassertümpels, wie wir wohl am richtigsten übersetzen. Und wenn Gilgamesch während eines Bades um das Lebenskraut kommt, das unterdessen von einer Schlange gefressen wird, so erinnert dieses unerwartete und eigentlich lächerliche Ende derartiger Anstrengungen um die Unsterblichkeit schon etwas an das Heil- und Todesbad im Fass. Denn Leben oder Sterben, Geburt oder Tod, das ist für die gestaltende Sage und die unbewusst fortwirkende Vorstellung kein Unterschied. Sind es doch viereinhalb Jahrtausende, die zwischen den beiden so ähnlichen Äusserungen liegen, der ägyptischen:

«Du bist übergeben worden der Mutter in ihrem Namen Grab»  
und der mittelalterlichen:

«Wir kamen beide aus einem Grab, einer Mutter Schoß, und so mögen wir beide in einer Grube liegen.»<sup>21</sup>

<sup>20</sup> G. FINK: Pandora und Epimetheus, Fürth 1959.

<sup>21</sup> Pyr. 616. Vgl. Verf.: Augengott und heilige Hochzeit. Leipzig 1953. 231.

## ÜBER EINIGE PROBLEME DER INTERPRETATION DER ARISTOTELISCHEN KATEGORIENLEHRE

Die Deutung der aristotelischen Kategorienlehre, der eine sehr umfangreiche Literatur<sup>1</sup> gewidmet wurde, führte bis heute zu keinen allgemein anerkannten Ergebnissen. Was versteht eigentlich Aristoteles unter den *κατηγορίαι*? Wieviel Kategorien hat er als unumgänglich anerkannt? Nach welchen Kriterien wurden sie aufgestellt und geordnet? Diese Fragen und noch viele andere, die von verschiedenen Kommentatoren und Historiographen der Philosophie und Logik gestellt wurden, blieben ohne befriedigende Antwort. Ihre Lösung ist noch dadurch kompliziert, dass man in seinen eigenen Schriften einige Stellen findet, welche sich voneinander wesentlich unterscheiden und sogar einander widersprechen.

Viele Interpretationsschwierigkeiten sind jedoch durch einen scholastischen und ahistorischen Zutritt zu der Problematik der aristotelischen Kategorienlehre bedingt. Nach unserer Auffassung, die wir auf Grund der Analyse einiger Interpretationsprobleme eingehend erläutern werden, kann man bei Aristoteles von keiner eindeutig gefassten und systematisch ausgearbeiteten Kategorienlehre sprechen. Alle seine Ansichten über die Bedeutung und Funktion der Kategorien stellen kein vollendetes Kategoriensystem dar, welches in einer ähnlicher Weise, wie seine Termlogik, einheitlich und exakt ausgearbeitet wäre. Seine Kategorienlehre, die durch ältere Lehren beeinflusst wurde, entwickelte und veränderte sich je nachdem, wie sich Aristoteles selbst über ihre Bedeutung im Rahmen seiner Philosophie und Logik klar wurde, und je nachdem welche Aspekte, die mit ihr innerlich verknüpft sind, er in diesem oder jenem Zusammenhang betonte.

Wenn wir nun die historischen Vorbedingungen, die seine Kategorienlehre beeinflussten, in Betracht ziehen, so müssen wir offensichtlich auf die pythagoreischen *ἀρχαί* und auf die Ansichten Platons, bei dem man sogar die Ausdrücke *ποσόν, ποιόν, πάσχειν, ποιεῖν* und *πρός τι*<sup>2</sup> findet, aufmerksam machen. Unter dem Einflusse des klassifizierenden Stadiums der antiken

<sup>1</sup> Vergl. z. B. die Bibliographie, die bei I. M. BOCHENSKI (Formale Logik, Freiburg—München 1956) angeführt ist.

<sup>2</sup> Vergl. Soph. 245 D, 248 A, 248 C, 260 A.

Wissenschaft ist Aristoteles zu den Erwägungen über die Klassifikation von Begriffen in hierarchisch aufgebaute Reihen gekommen, in denen man — mit Ausnahme des ersten und des letzten Begriffes — zu jedem beliebigen Begriff einen übergeordneten und einen untergeordneten finden kann. In den Intentionen des Finitismus der griechischen Wissenschaft, der sich auch im *πέρας* der pythagoreischen Lehre widerspiegelt, hatte auch Aristoteles die Ansicht vertreten, dass diese Reihen 'weder nach unten noch nach oben'<sup>3</sup> unendlich sein können. Die Beschränkung der Begriffsklassifikation nach oben, die dann bei Aristoteles am engsten mit seiner Definition *per genus proximum et differentiam specificam* verbunden ist, führte notwendig zu der Ansicht, dass es gewisse Begriffe geben muss, die man nicht mehr definieren kann, da ihnen kein höherer Begriff mehr übergeordnet ist.

Unter dem Einfluss Platos<sup>4</sup> befasste sich Aristoteles mit der Analyse der Sprachausdrücke und teilte sie in zwei Klassen ein: in isolierte (*ἀνευ συμπλοκῆς λ.*) und nicht isolierte (*κατὰ συμπλοκὴν λ.*),<sup>5</sup> d. h. in Wörter und Sätze, die das sprachliche Gewand von Begriffen und Aussagen bilden. Diese semiotische Problematik, die mit der Analyse des Verhältnisses zwischen Wort, Begriff und Realgegenstand verbunden ist, bildet einen wesentlichen Bestandteil seiner Kategorienlehre, die so von Anfang an durch ihre Beziehung zur Sprachanalyse und Sprachwissenschaft überhaupt belastet ist. Aus diesen Gründen finden wir bereits bei den antiken Kommentatoren Unklarheit über das Wesen der Kategorien: beziehen sich diese auf Worte, Begriffe oder auf Realgegenstände?<sup>6</sup> Das Wesen der Kategorienlehre, wie sie Aristoteles selbst aufzubauen trachtete, liegt wohl in der Analyse des Begriffes, die von allen möglichen Seiten und Aspekten aus durchgeführt wird. Es ist also kein Wunder, wenn in einem Zusammenhang mehr der sprachliche, in einem anderen eher der ontologische Charakter der Kategorien in Vordergrund tritt. Selbst im Rahmen seiner spezifisch logischen Begriffsanalyse ändert sich seine Auffassung je nachdem, ob er die Kategorien unmittelbar nur auf isolierte Begriffe bezieht, oder ob er sie mit dem gegenseitigen Verhältnis zwischen den Begriffen im kategorischen Urteil verbindet.

Dass Aristoteles auch nach dem langjährigen Studium, mit dem er bereits in der 'Topik' angefangen hatte, zu keiner klaren Ansicht über das Wesen der Kategorien gekommen ist, ist schon daraus ersichtlich, dass er nirgends den Begriff *κατηγορία* explizite definiert. Dies widerspiegelt sich auch indirekt in seiner Terminologie. Ausser dem Ausdruck *κατηγορία* finden wir nämlich bei Aristoteles in derselben Bedeutung eine ganze Reihe von anderen Ausdrücken, z. B. *γέννη, τῶν ὄντων, τὰ πρῶτα, πτώσεις*. Falls wir

<sup>3</sup> Anal. post. I c. 22 p. 83b 2n. — Vergl. *ibid.* p. 83b 37 nn; Anal. pr. I c. 27 p. 43a 36n.

<sup>4</sup> Soph. 262 C—D.

<sup>5</sup> Cat. c. 2 p. 1a 16nn.

<sup>6</sup> Schol. In Arist. p. 28b 7nn; p. 29a 6nn; p. 29b 13nn ed. Brandis.

ferner die Termine, die mit dem Ausdruck *κατηγορία* etymologisch verbunden sind, in Betracht ziehen, stossen wir ebenfalls auf interessante terminologische Schwankungen. Auf der einen Seite werden die Termine *κατηγορούμενον* und *κατηγορόρημα*, die sonst ihre eigene Bedeutung haben, im gleichen Sinn wie der Termin *κατηγορία* gebraucht,<sup>7</sup> dieser wird aber wiederum an einigen anderen Stellen ganz eindeutig in derselben Bedeutung wie der Termin *κατηγορούμενον*, d. h. als Prädikat, benutzt.<sup>8</sup>

Eine ähnliche Uneinheitlichkeit finden wir auch im Falle seiner Überlegungen über die Gesamtzahl und die Reihenfolge der Kategorien. Nur auf zwei Stellen<sup>9</sup> aus insgesamt dreiundsechzig führt Aristoteles alle zehn Kategorien an, und dabei noch nicht übereinstimmend. Er ändert sogar die ursprüngliche Klassifikation der Kategorien, die in der 'Topik' und den 'Kategorien' angeführt wird. Mit Hilfe neuer Termine reduziert er ihre Anzahl auf drei (*οὐσίαι, πάθη, πρὸς τι*)<sup>10</sup> oder nur auf zwei Kategorien (*οὐσίαι, συμβεβηκότα*)<sup>11</sup>. Auch in der Reihenfolge der Kategorien, die nach der Substanz folgen, gibt es keine Einheitlichkeit. Im vierten Kapitel der 'Kategorien', in dem die Gesamtzahl aller zehn Kategorien angeführt ist, und die in die Tradition der Kategorienlehre übernommen wurde, befindet sich nach der Substanz die Quantität und erst dann die Relation; in den nachstehenden ausführlicheren Erläuterungen ist dies aber umgekehrt. Und ebenfalls in der 'Metaphysik' steht an zweiter Stelle einmal die Quantität, einmal wieder die Qualität.<sup>12</sup>

Auf Grund des bereits angeführten Materials, das wir als Bestätigung unserer Auffassung betrachten, können wir nun zu der Deutung einiger strittiger Probleme der aristotelischen Kategorienlehre zutreten. Was das Problem der Anzahl der Kategorien anbelangt, das besonders in der Scholastik heiss umstritten war, sind wir der Ansicht, dass gerade dieses Problem für Aristoteles selbst am wenigsten ausschlaggebend, ja unwesentlich war. Die ursprünglichen zehn Kategorien wurden höchstwahrscheinlich durch die pythagoreische Lehre von den *ἀρχαί*, die man als den ersten Anlauf einer Kategorienlehre ansehen kann, beeinflusst. Falls diese Erklärung annehmbar ist, stehen wir sogleich vor einer anderen, viel schwierigeren Frage. Warum und nach welchem Prinzip hat Aristoteles anstatt der pythagoreischen *ἀρχαί* als Kategorien gerade die *οὐσία, ποσόν, ποιόν, πρὸς τι, ποῦ, ποτέ, κείσθαι, εἶχειν, ποιεῖν* und *πάσχειν* anerkannt? Diese Frage, die wir allerdings auch in dem Falle aufstellen müssen, dass wir den engen Zusammenhang zwischen der aristotelischen und pythagoreischen Lehre leugnen, wurde am prägnan-

<sup>7</sup> Met. V c. 7 p. 1017a 25 ; VII c. 1 p. 1028a 13 ; VII c. 4 p. 1030a 20. — Phys. III c. 1 p. 201a 1 ; Met. VII c. 1 p. 1028a 33n.

<sup>8</sup> Cat. c. 5 p. 3a 34nn ; Anal. pr. I c. 23 p. 41a 4.

<sup>9</sup> Cat. 4 p. 1b 25nn ; Top. I c. 9 p. 103b 21nn.

<sup>10</sup> Met. XIV c. 2 p. 1089b 23n.

<sup>11</sup> Anal. post. I c. 22 p. 83a 19 ; Met. V c. 7 p. 1017a 7n.

<sup>12</sup> Met. XIV c. 1 p. 1088a 24 ; VII c. 3 p. 1029a 15.

testen von I. Kant formuliert,<sup>13</sup> der eben die aristotelische Kategorienlehre scharf kritisiert hat, weil sie nur empirisch und nicht auf einem einheitlichen Kriterium aufgebaut war. Aristoteles konnte natürlich kein im vornherein vorbereitetes Kriterium für die Klassifikation der Kategorien haben — in dieser Hinsicht ist die Kritik Kants ungerecht —, da er zu der Ausarbeitung seiner Kategorienlehre erst sukzessiv im Zusammenhang mit seiner allseitigen Begriffsanalyse herangetreten ist. Da Aristoteles am Anfang seiner Begriffsanalyse noch nicht scharf genug zwischen Wort und Begriff unterschieden hat, hat er die natürlichste Grundlage für seine Kategorienlehre in den Sprachausdrücken gefunden, die sich aus der Auflösung des Satzes in einzelne Wortgruppen ergeben. Diese Erklärung scheint durch die Beispiele, welche in der Gesamtdarstellung der zehn Kategorien angeführt sind,<sup>14</sup> ganz zweifellos bestätigt zu sein. Die einzelnen Wörter, z. B. 'im Lyzeum', sind hier genau in derselben Form angegeben, in der sie ursprünglich im Satzgefüge standen. Es ist dabei bemerkenswert, dass Aristoteles aus dem Satz nur solche Wörter wählte (z. B. Hauptwörter), die auf Grund ihrer syntaktisch-semantic Bedeutung in die Klasse der sog. Kategoremata gehören, aber nicht solche (z. B. Bindewörter), die nur eine rein syntaktische Bedeutung im Satzgefüge haben und darum in die Klasse der sog. Synkategoremata eingereiht werden. Diese Tatsache ist offensichtlich durch den ontologischen Gehalt der Kategorien bedingt.

Falls man ferner die Kategorien mit den Redeteilen vergleicht, ergibt sich zwischen ihnen ganz offensichtlich eine interessante Analogie, z. B. zwischen Substanz und Hauptwort, Qualität und Eigenschaftswort, Quantität und Zahlwort. Sprachwissenschaftliche Kriterien werden allerdings auch bei der Einordnung einzelner Begriffe in die verschiedenen Kategorienklassen angewendet. So wird z. B. der Genus 'Wissenschaft' als Relation betrachtet, da dieser Begriff eine Ergänzung durch einen indirekten Fall nötig hat; seine Species, z. B. 'Grammatik', werden jedoch in die Kategorie *ποιόν* eingereiht.<sup>15</sup> Die Zeitwörter *ἀνακεῖσθαι*, *ἐστάναι* und *καθῆσθαι* betrachtet Aristoteles als Elemente der Kategorie *κεῖσθαι*, die ihnen entsprechenden Hauptwörter *ἀνάγκη*, *στάσις* und *καθέδρα* werden aber in die Kategorie *πρός τι* eingereiht.<sup>16</sup> Wenn wir nun von den syntaktischen Unterschied zwischen den intransitiven Zeitwörtern, z. B. *ἀνακεῖσθαι*, und den Hauptwörtern, z. B. *ἀνάγκη*, abstrahieren und nur ihre semantische Bedeutung in Betracht ziehen, so ist die Kategorie *κεῖσθαι* auf Grund der eben angeführten Beispiele offensichtlich ganz überflüssig. Etwas ähnliches können wir auch im Falle der Kategorien *πάσχειν*, *ποιεῖν* und *ἔχειν* beweisen. Diese Kategorien

<sup>13</sup> I. KANT: Kritik der reinen Vernunft, Berlin—Leipzig 1919 <sup>6</sup>, S. 108; Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, Leipzig 1940 <sup>7</sup>, S. 86n.

<sup>14</sup> Cat. c. 4 p. 1b 39nn.

<sup>15</sup> Cat. c. 7 p. 6b 34.; c. 8 p. 11a 20nn.

<sup>16</sup> Cat. c. 7 p. 6b 11nn.; c. 9 p. 11b 8nn.; Met. VIII c. 2 p. 1042b 19n.

haben ihren Ursprung in der syntaktisch-semanticen Funktion des Zeitwortes, die dann später unter dem Einflusse der rein ontologischen Betrachtungsweise der Kategorienlehre in Hintergrund tritt. Nehmen wir endlich in Betracht, dass die Begriffe *χρόνος* und *τόπος* der Kategorie *ποσόν* untergeordnet werden,<sup>17</sup> gelangen wir leicht zu der Ansicht, dass auch noch die Kategorien *ποτέ* und *ποῦ*, die den Umstandsbestimmungen 'wann' und 'wo' entsprechen, überflüssig sind.

Ein weiteres Problem, das mit der Interpretation der aristotelischen Kategorienlehre verbunden ist, bezieht sich auf das wechselseitige Verhältnis der einzelnen Kategorien. In der 'Metaphysik' wird nämlich behauptet, dass sich die Kategorien nicht wechselseitig durchdringen können.<sup>18</sup> Nach dieser Auffassung, die wahrscheinlich durch die Bedeutung der Kategorien bedingt ist, wie sie sich aus der Anordnung der Begriffe in einzelne Begriffreihen ergibt, werden die Kategorien als koordinierte Begriffsklassen, die einander disjunkt sind, betrachtet. Dieser Ansicht, die in der Literatur — besonders im Unterschied zu der stoischen Kategorienlehre, in der die Kategorien stets subordiniert sind — allgemein anerkannt wird, widersprechen schon die Tatsachen, die wir bereits angeführt haben. Bei einer gründlicheren Erörterung konkreter Beispiele, die zur Erläuterung der Klassifikation verschiedener Begriffe benutzt werden, finden wir weitere Belege, die dieser Auffassung widersprechen. Um seine Darlegung, wie sie in der 'Metaphysik' ausgedrückt ist, rechtfertigen zu können, unterscheidet Aristoteles, wohl noch aus anderen Gründen, zwischen der Bedeutung eines Begriffes *καθ' ἑαυτό* und *κατὰ συμβεβηκός*.<sup>19</sup> Diese Unterscheidung, die einen Ausweg aus der Verlegenheit Aristoteles' gewährleisten soll, falls er beliebige Begriffe in verschiedene Kategorien zu klassifizieren versucht, ist aber nur im Falle jener Begriffe berechtigt, die einer der Hauptkategorien, z. B. der Substanz oder der Qualität, *καθ' ἑαυτό* untergeordnet sind und zugleich der Kategorie *πρός τι*, wohl nur *κατὰ συμβεβηκός* angehören. In diesen Fällen handelt es sich nämlich um Begriffe, wie z. B. 'Sklave', 'ähnlich', die als Substanzen oder Qualitäten angesehen werden und die zugleich auch in die Kategorie der Relation eingereiht werden, damit auf dieser Weise ihr Inhalt im Bezug zu den entsprechenden korrelativen Begriffen,<sup>20</sup> z. B. im Falle des Begriffes 'Sklave' zu dem Begriff 'Herr', erläutert werden kann. Der Unterschied *καθ' ἑαυτό* und *κατὰ συμβεβηκός* lässt sich wohl nicht überall anwenden, z. B. im Falle der Überquerung der Kategorien *ποσόν*, *ποιόν* und *πρός τι*, wie sich dessen sogar Aristoteles selbst bewusst zu sein scheint. Dies ist ersichtlich aus der folgenden Stelle, die man in den 'Kategorien' findet:

<sup>17</sup> Cat. c. 6 p. 5a 6n; Phys. IV c. 13 p. 222a 10; Met. V c. 13 p. 1020a 28.

<sup>18</sup> Met. V c. 28 p. 1024b 13nn.

<sup>19</sup> Cat. c. 7 p. 7a 34nn; Met. V c. 13 p. 1020a 26nn; c. 15 p. 1021b 8nn.

<sup>20</sup> Cat. c. 7 p. 7a 36nn; c. 8 p. 11a 16n; c. 7 p. 6b 23n; Top. IV c. 4 p. 123b 21.

'Das Locker und Dichte und das Rauhe und Glatte scheint zwar etwas Qualitatives zu bezeichnen, doch möchten sich die Dinge dieser Art wohl der Eingliederung in die verschiedenen Klassen der Qualität widersetzen. Die beiden Einteilungen scheinen vielmehr auf eine bestimmte Lage der Teile hinzuweisen'<sup>21</sup>. In dieser Stelle wird die Qualität in Beziehung zum Begriff *θέσις* (Lage) gebracht, der aber der Relation zugehört<sup>22</sup> und zugleich als Kriterium für die Aufteilung der Quantität in zwei Unterklassen betrachtet wird; diese Kategorie besteht nämlich 'teils aus Teilen, die eine Lage zueinander haben, teils aus Teilen, die keine Lage haben'.<sup>23</sup>

Wenn wir nun unsere Aufmerksamkeit auch auf die ontologischen und logischen Aspekte der aristotelischen Kategorienlehre richten werden, so stoßen wir auf weitere Probleme, an denen sich ebenfalls die Unklarheiten seiner Lehre aufweisen lassen. Die ontologischen und logischen Aspekte seiner Kategorienlehre zeigen sich am schärfsten in seinen Erwägungen über die *οὐσία*, die die wichtigste Kategorie seiner ganzen Lehre ist. In den 'Kategorien' wird die Substanz in zwei Unterklassen geteilt: in die *πρώτη οὐσία* und die *δεύτεραι οὐσίαι*. In beiden Fällen ist die Substanz dadurch gekennzeichnet, dass nur dieser Kategorie eine selbständige und unabhängige Existenz angehört. Darum ist gerade nur die *οὐσία*, wie dies besonders in der 'Metaphysik' betont wird, die Grundlage aller Veränderung, der Träger aller anderen Kategorien, die dann von diesem ontologischen Aspekte aus gesehen nur als *συμβεβηκότα*<sup>24</sup> betrachtet werden. Aus demselben Grunde bildet sie auch die Grundlage der Prädikation im kategorischen Urteil. Dies führt aber zu der Ansicht, dass die Substanz in einem richtig gebildeten kategorischen Urteil nie Prädikat sein kann.<sup>25</sup> Diese Einschränkung, in der sich klar die Unstimmigkeit des logischen und ontologischen Charakters der Substanz äussert, bezieht sich in Wirklichkeit offensichtlich nur auf die *πρώτη οὐσία* da ein Individuum, z. B. 'Kallias', von keinem Subjekt ausgesagt werden kann. Die *δεύτεραι οὐσίαι*, obwohl sie auch die Grundlage der Prädikation bilden, können allerdings ganz beliebig im kategorischen Urteil als Subjekt oder Prädikat vorkommen. Falls wir ferner die einzelnen Kategorien selbst vom Standpunkt ihrer Funktion in den hierarchisch geordneten Begriffsreihen als die umfangreichsten Begriffe auffassen, von denen nichts mehr ausgesagt werden kann, so ist es ganz verständlich, dass sie im kategorischen Urteil nur als Prädikate stehen können, z. B. 'Der Mensch ist eine Substanz'. Von diesem Aspekt aus können wir dann die Kategorien selbst als die höchsten Prädikate<sup>26</sup> ansehen. Diese Auffassung

<sup>21</sup> Cat. c. 8 p. 10a 16nn (Übersetzung nach E. ROLFES).

<sup>22</sup> Cat. c. 7 p. 6a 3.

<sup>23</sup> Catc. 6 p. 4 b 21n (Übersetzung nach E. ROLFES).

<sup>24</sup> Met. IV c. 4 p. 1007a 33nn; V c. 7 p. 1017a 7n; c. 30 p. 1025a 14nn; Anal. post. I c. 2 p. 83b 1 9.

<sup>25</sup> Cat.c. 5 p. 2a 11nn; p. 2a 34n.

<sup>26</sup> Vergl. Eth. Nik. I c. 4 p. 1095a 16.



ist wohl richtig nur in dem Falle, dass wir den Begriff der Substanz lediglich im Sinne der *δεύτεραι οὐσίαι* auffassen. Dies wird höchstwahrscheinlich der Hauptgrund gewesen sein, warum Aristoteles die *πρώτη οὐσία* in seinen späteren logischen Erwägungen nicht mehr in Betracht zieht.

Die Substanz im engeren Sinn, d. h. nur auf die *δεύτεραι οὐσίαι* beschränkt, ist nicht nur die wichtigste Kategorie der aristotelischen Lehre, sie ist eigentlich die einzige Kategorie, die er in seinen logischen Untersuchungen benützt. Die aristotelische Substanz ist allerdings qualitativ bestimmt und nähert sich dadurch der Qualität. Das Verhältnis von Substanz und Qualität liegt im Unterschied zwischen den wesentlichen und unwesentlichen Eigenschaften. Die unwesentlichen Eigenschaften, z. B. 'weiss', die in die Kategorie der Qualität eingereiht werden, sind im kategorischen Urteil als Prädikate stets in der Form eines Eigenschaftswortes ausgedrückt und können nicht in der Form eines Hauptwortes umschrieben werden. Das kategorische Urteil 'Der Mensch ist weiss' kann nicht durch das kategorische Urteil 'Der Mensch ist das Weisse' ausgedrückt werden. Die wesentlichen Eigenschaften, z. B. 'zweifüssig', die als Prädikate auch in der Form eines Hauptwortes ausgedrückt werden können, gehören dagegen der *οὐσία* an. So kann z. B. das kategorische Urteil 'Der Mensch ist zweifüssig' durch das kategorische Urteil 'Der Mensch ist ein Zweifüssler' ersetzt werden.

Die Anschauungen Aristoteles' über den Charakter der wesentlichen Eigenschaften, die mit den qualitativen Bestimmungen der Art- und Gattungsbegriffe am engsten verbunden sind, beschränken sich im weitesten Sinne des Wortes nicht nur auf die Substanz. Sie beziehen sich auch auf jede Kategorie, solange es sich um die Subsumption von Begriffen innerhalb derselben Kategorie handelt. In diesem Zusammenhang treten zwei verschiedene Betrachtungsweisen der Substanz hervor, welche auch terminologisch voneinander durch die Ausdrücke *τί ἐστι* und *οὐσία* unterschieden werden. Die *οὐσία* bezeichnet die Substanz als eine Kategorie, während das *τί ἐστι*, das in manchen Stellen zweifellos dieselbe Bedeutung wie das *τὸ τί ἦν εἶναι*<sup>27</sup> hat, bezieht sich auf die Substanz rein ontologisch als Wesen (quidditas). Falls wir nämlich die Frage über ein Was (*τί ἐστι*) stellen, wie dies Aristoteles in der 'Topik'<sup>28</sup> erörtert, dann wird damit entweder die Substanz oder die Qualität oder die Quantität oder sonst eine andere Kategorie angegeben. Die Substanz im rein ontologischen Sinne, das Wesen (*τί ἐστι*), wird also nicht nur in dem kategorischen Urteil ausgesagt, in dem die beiden Termine Elemente der *οὐσία* sind, wie z. B. im Urteil 'Der Mensch ist ein Lebewesen', sondern auch in allen anderen kategorischen Urteilen, in denen die beiden Termine derselben Kategorie untergeordnet sind, z. B. im Urteil

<sup>27</sup> Top. I c. 9 p. 103b 22 : VI c. 5 p. 143a 18 ; VI c. 8 p. 146b 32 ; Soph. elen. c. 22 p. 178a 7 ; Met. V c. 8 p. 1017b 21n : c. 28 p. 1024b 13n ; VIII c. 1 p. 1042a 17.

<sup>28</sup> Top. I c. 9 p. 103b 27nn. — Vergl. auch Anal. post. I c. 22 p. 83a 39nn.

'Das Blaue ist eine Farbe', in dem die beiden Termine der Kategorie *ποιόν* angehören. Die Prädikation innerhalb derselben Kategorie (*αὐτὸ περὶ αὐτοῦ*) ist natürlich auch in jeder hierarchisch geordneten Begriffsreihe möglich. Die Prädikation innerhalb verschiedener Kategorien (*περὶ ἑτέρου*) ist wohl nur im kategorischen Urteil möglich.<sup>29</sup> In diesem Fall, z. B. 'Der Mensch ist weiss', wird dann aber nur ein Akzidens (*συμβεβηκός*) und nicht das Wesen (*τί ἐστι*) ausgedrückt. Da nun die Prädikation innerhalb derselben Kategorie, durch die die Wesensbestimmungen des Subjekts dargelegt werden, in den meisten Fällen gerade im Rahmen der *οὐσία* stattfindet, hat Aristoteles — wohl auch aus theoretischen Gründen, die durch seine ganze philosophische Orientierung beeinflusst waren — in seinen logischen Untersuchungen, besonders in der Syllogistik, nur solche kategorischen Urteile in Betracht genommen, in denen als Subjekt und Prädikat Begriffe vorkommen, die der *οὐσία* untergeordnet sind.

Diese Auffassung führte leider zu einer Einschränkung seiner logischen Analyse, die sich in der Kategorienlehre auch in Bezug auf die Relation entfaltet hat, nur auf die Problematik der Termlogik. Aber auch innerhalb der Termlogik selbst — mit der Ausnahme methodologischer Probleme der Begriffsanalyse, wie sie besonders in der 'Topik' und in den 'Zweiten Analytiken' besprochen werden — findet seine Kategorienlehre nur eine ziemlich geringe Verwertung. Ähnlich wie die Individualbegriffe werden auch die Kategorien selbst aus seiner Syllogistik ganz bewusst ausgeschieden.<sup>30</sup> Die Ausscheidung der einzelnen Kategorien aus seinen Erörterungen ist durch den ganzen Aufbau seiner Syllogistik bedingt. Um die Richtigkeit der Nebenfiguren durch Zurückführung auf die erste Figur mit Hilfe der Konversion beweisen zu können, ist es nämlich unbedingt nötig, dass derselbe Begriff ohne irgendwelche Einschränkung Subjekt oder Prädikat sein könne. Dies ist für die Kategorien selbst, von denen schon kein umfangreicherer Begriff ausgesagt werden kann, offensichtlich ganz unmöglich.

Unsere Darlegung, die einige Unklarheiten und Unstimmheiten der aristotelischen Kategorienlehre enthüllten, ohne sie durch spitzfindige Interpretation zu beseitigen, dürfen wohl keinesfalls so aufgenommen werden, dass wir die aristotelische Lehre unterschätzen oder sogar verkennen, wie dies vielleicht demjenigen scheinen könnte, der die aristotelische Philosophie und Logik als ganz fehlerfrei betrachten würde, oder der auf dem Standpunkt einer systematischen, vollendeten und für alle Entwicklungsperioden der Philosophie und Logik gültigen Kategorienlehre stehen würde. Wenn wir die Leistungen Aristoteles' auf diesem Gebiete der philosophischen Forschung ohne Vorurteile betrachten wollen, so müssen wir ganz offen gestehen, dass es ihm nicht gelungen ist, eine systematische, vollendete und fehlerfreie

<sup>29</sup> Top. I c. 9 p. 103b 35nn.

<sup>30</sup> Anal. pr. I c. 27 p. 43a 25nn.

Kategorienlehre aufzubauen, von der allerdings nicht einmal noch heute die Rede sein kann. Sein Werk bietet uns in diesem Falle nur ein grossartiges Bild seiner bewunderungswürdigen Vielseitigkeit, mit der er sich in verschiedenen Etappen seiner eigenen geistigen Entwicklung bemüht hat, von allen möglichen Seiten und Aspekten zur Erfassung der umfangreichen und komplizierten Probleme einer Kategorienlehre zu gelangen.



R. GÜNTHER

## ETR. SERVE      LAT. SERVUS

### EIN DEUTUNGSVERSUCH

Die Entstehung der Sklaverei ist ein Ereignis, das in den späteren literarischen Quellen keinen oder nur einen dürftigen Niederschlag gefunden hat. Zwar vermag der älteste Festkalender Roms einige ergänzende Auskunft zu geben, aber das ganze ist dennoch herzlich wenig. Deshalb ist es nützlich zu prüfen, ob die Sprachgeschichte nicht jenes Ereignis bewahrt, verdeutlicht oder erläutert. Was antike Historiker berichten oder leugnen, was sie entstellen oder bagatellisieren, kann Sprachgeschichte bestätigen oder widerlegen. Sie ist deshalb für den Historiker eine Hilfsdisziplin, die ihm manche Hinweise geben und auch manche Lücken füllen kann.

Mit der Herkunft und der ursprünglichen Bedeutung des Wortes *servus* haben sich bereits zahlreiche Gelehrte beschäftigt.<sup>1</sup> Das Wort erscheint zuerst in den Zwölftafelgesetzen und ist auch Naevius, Ennius, Plautus und Cato bekannt. Das dazu gehörige *servire* «Sklave sein, dienen» ist jünger, es tritt erst bei Plautus zum ersten Mal auf. Das Adjektiv *servilis*, -e «sklavenartig» finden wir dagegen zusammen mit dem Substantiv ebenfalls schon in den Zwölftafelgesetzen.<sup>2</sup>

Ursprünglich glaubte man, im Wort *servus* eine indoeuropäische Wurzel *\*swer-* zu erkennen.<sup>3</sup> Von dieser Wurzel leitete man die Varianten *\*ser-* und *\*wer-* ab; von der Variante *\*ser-* sollte das Wort *servus* abstammen.<sup>4</sup> In diese etymologische Entwicklungsreihe wurden auch gestellt aw. *haurvā-* «beschützend, hütend», *pasuš-haurvā-* «das Kleinvieh hütend», gr. *εἰρερον* (Akk. Od. 8,529) «Gefangenschaft», *\*ἐρFo* «hüte, bewahre», *ἥρως* (*\*ἥρωFος*) «Schützer», *\*Hqa* (*\*HqFa*) «Schützerin», got. *sarwa* «Waffen, Rüstzeug», lit. *sergmī* «hüte, bewache», apreuß. *absergisnan* (Akk.) «Schutz».<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Literaturangaben bei WALDE-HOFMANN: Lateinisches etymologisches Wörterbuch (3. Aufl. 1930—1954) 2, 525f.

<sup>2</sup> WALDE-HOFMANN 527. *servus* erscheint unter den gesicherten Bestandteilen des Zwölftafelgesetzes (tab. 8, 3; 12, 2a).

<sup>3</sup> ERNOUT-MEILLET: Dict. étymologique de la Langue Latine (1939) 933.

<sup>4</sup> ERNOUT-MEILLET: a. O. 933; A. VANIČEK: Griech.-Lat. etym. Wörterbuch (1877) 1026.

<sup>5</sup> WALDE-HOFMANN, 2. und 3. Auflage unter *servus*.

J. Wackernagel vermutete,<sup>6</sup> daß *servus* die Kurzform eines angenommenen *\*pecu-servus*, aw. *pasuš-haurvā-* sei. Demnach wären *servi* ursprünglich nichts anderes als Viehhirten gewesen. Ein bestrickendes Ergebnis, denn man denkt dabei unwillkürlich an die Hirten der Romulussage oder an das Hirtenfest Parilia, das am 21. April gefeiert wurde und bereits in der ältesten Festordnung verzeichnet ist. Dennoch hat man Grund, diese Deutungen in Frage zu stellen. Alle diese Ableitungen von *\*ser-* haben offenbar nur in Bezug auf die Etymologie von *servare* ihre Berechtigung. E. Benveniste wies aber nach, und J. B. Hofmann stimmt ihm in der 3. Auflage seines etymologischen Wörterbuches zu, daß *servare* nichts mit *servus* zu tun hat.<sup>7</sup> E. Benveniste untersuchte die *ā*-Verba und stellte fest, daß sie entweder Kausativa oder Denominativa seien, *servare* könne aber kein Denominativ von *servus* sein. Zwar gibt es *ā*-Verben, die von masculinen Nomina abgeleitet werden können, wie *acervare*, *calcolare*, *cibare*, *fundare*, *globare*, *locare*, *numerare* oder *terminare*, aber sie bedeuten keine Funktion und keinen Stand: *ā*-Denominativa, die eine Funktion oder einen Stand kennzeichnen, werden auf *-ari* gebildet, wie *arbiter-arbitrari*, *dominus-dominari*, *famulus-famulari*. Wenn *servare* ein Denominativ sei, dann müsste ein hypothetisches *\*servā* = «servatio» Ausgangspunkt für *servare* sein. (Vgl. *celare* — *\*cela*, *felare* — *\*fela*, *litare* — *\*lita*, *vorare* — *\*vora*.)<sup>8</sup>

Im Umbrischen gibt es zwar *seritu* «servato», aber auch keine Entsprechung zu *servus*.<sup>9</sup> Damit entfällt die Ableitung und *servus* als «Viehhüter» erweist sich als ein Irrtum.

E. Benveniste kam bei seiner Untersuchung zu dem grundsätzlichen Ergebnis, der Sklave «n'est pas une fonction, mais une condition»,<sup>10</sup> entsprechend der Definition des Sklavenbegriffes bei Gaius:<sup>11</sup> *summa divisio de iure personarum haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi* (Inst. 1, 9). Das entspricht dem Ergebnis bisheriger Forschungsarbeit. Im Rom der ausgehenden Königszeit und der beginnenden Republik waren Sklaven Fremde. Die archaische patriarchalische Sklaverei darf in diesem Zusammenhang ausser acht bleiben. Benveniste vermutet, daß *servus* ebenfalls aus einem fremden Bereich, dem etruskischen entlehnt wurde.

Bezeichnungen des Sklaven wurden zuweilen aus fremden Sprachen als Lehnwörter übernommen, zuweilen bezeichnen sie in der eigenen Sprache den Fremden. So ist *δοῦλος* lydischer Herkunft,<sup>12</sup> altind. *dāsa-*, ags. *wealh*

<sup>6</sup> Vorlesungen über Syntax 2 (1924), 10.

<sup>7</sup> E. BENVENISTE: *Revue des études lat.* 10 (1932), 429ff.

<sup>8</sup> E. BENVENISTE: a. O. 431f.

<sup>9</sup> ERNOUT-MEILLET: a. O. 933.

<sup>10</sup> E. BENVENISTE: a. O. 432.

<sup>11</sup> Vgl. dazu Thukyd. 8, 28: τὰ ἀνδράποδα καὶ δοῦλα καὶ ἐλεύθερα.

<sup>12</sup> M. LAMBERTZ: *Glotta* 6 (1915), 1f.

bezeichnen den Fremden, den Welschen als Sklaven.<sup>13</sup> Das sumerische Zeichen für Sklavin kennzeichnet sie als eine Fremde, als Frau aus den Bergen. Der französische Gelehrte H. Lévy-Bruhl bemühte sich, auch den altrömischen Sklaven als Fremden zu charakterisieren.<sup>14</sup> Allem Anschein nach haben in der Tat auch die Römer ihren Begriff für den *fremden* Sklaven einer anderen Sprache entlehnt.

Als Ursprungsland dieser Bezeichnungen kommen von vornherein Etrurien oder das griechische Unteritalien in Frage. In beiden Bereichen war die Sklaverei bereits seit dem 7. Jahrhundert zur ständigen gesellschaftlichen Einrichtung geworden, wenn sie auch in der Wirtschaft noch nicht führend war.

Sprachliche Hinweise führen uns eher nach Etrurien als nach Unteritalien. Etruskische Inschriften bestätigen durch Erwähnung von Freigelassenen,<sup>15</sup> was literarische Zeugnisse über das Bestehen von Sklaverei bei den Etruskern aussagen.<sup>16</sup>

Ein etruskisches Gentiliz *lautni* wurde von der lateinischen Namensgebung übernommen und zu Lautinius umgeformt.<sup>17</sup> In der Mehrzahl der Belege ist *lautni* aber nicht Gentiliz, sondern als *libertus* zu übersetzen.<sup>18</sup> Der Freigelassene setzt aber den Sklaven voraus. Man darf erwarten, dass *servus* aus dem Etruskischen abgeleitet werden kann.<sup>19</sup>

Die Inschrift CIE 4463 (Perusia) enthält den Eigennamen *servi*, CIE 4462 die Form *serve*. Das Zeitwort *sēr-* steht in CIE 886, auf der Agramer Mumienbinde X, 17 und bei Buffa 736. Mit diesem Verb zusammenhängende Substantiva sind *serv* und *serfue* (Fabretti 937, 2424, Mumienbinde X, 7). *sertur* ist Vorname (CIE 5050). Uns interessieren zunächst Zeit- und Haupt-

<sup>13</sup> WALDE-HOFMANN 2, 527: «die indogerm. Völker haben nur die 'Exodulie' gekannt.»

<sup>14</sup> Esquisse d'une théorie sociologique de l'esclavage à Rome, Rev. générale du droit 55 (1931), 1f.; resumiert in Rev. des étud. Lat. 8 (1930), 151; dort heisst es u. a.: ... à cette époque l'esclave n'est rien autre qu'un étranger sans droits ...

<sup>15</sup> Erinnert sei an das Zwölftafelgesetz, das gleichfalls schon den *libertus* kennt, vgl. WALDE-HOFMANN 791.

<sup>16</sup> Liv. 33, 36, 1: *Etruriam infestam prope coniuratio servorum fecit*. Flor., epit. 1, 21: *Volsini, opulentissimi Etruscorum, implorantes opem adversus servos quondam suos, qui libertatem a dominis datam in ipsos exexerant*. Iustin. 38, 6, 7: ... *servos ver-nasque Tuscorum*. Athen. 4, 153d: *παρὰ δὲ Τυρρηνοῖς δις τῆς ἡμέρας τράπεζαι πολυτελεῖς παρυσκευάζονται ἀνθινὰ τε στρωμαῖα καὶ ἐκπώματα ἀργυρὰ παντοδαπὰ καὶ δοῦλων πλῆθος εὐπρεπῶν παρέστηκεν ἐσθῆσει πολυτέλει κεκοσμημένων*. Plut., Tib. Gracch. 8,5: *εἰς Νομαντίαν πορευόμενον διὰ τῆς Τυρρηρίας τὸν Τιβέριον καὶ τὴν ἐρημίαν τῆς χώρας ὁρῶντα καὶ τοὺς γεωργοῦντας ἢ νέμοντας οἰκέτας ἐπεισάκτους καὶ βαρβάρους* ...

<sup>17</sup> CIL VI 2903, IX 277, X 4956; CIE 129; 159; 557.

<sup>18</sup> W. SCHULZE: Zur Geschichte lat. Eigennamen (1904) 176f.; er hebt als besonders deutliches Beispiel CIE 2864 hervor: *larth tite ripinal venusias iautni* (= *libertus*); H. L. STOLTENBERG: Etruskische Sprachlehre (1950) 21; das Material für die *lautni*-Inschriften gesammelt bei P. CORTSEN: Die etruskischen Standes- und Beamtentitel (1925); F. LEIFER: Zur Vorgeschichte des römischen Führeramtes, Klio 23. Beiheft (1931) 145f.

<sup>19</sup> E. BENVENISTE: a. O. 432; W. SCHULZE: a. O. 287f.



wort. In seiner Sprachlehre und in seiner jüngst erschienenen Schrift «Etruskische Namen für Personen und Gruppen» (Leverkusen 1958) übersetzt H. L. Stoltenberg das Verbum *sēr-* mit *geben, stiften, darbringen*.<sup>20</sup> Die genannten Hauptwörter werden als *Stiftung, etwas Gestiftetes, oder Stifter, Geber* gedeutet. Hier reihen sich nun die genannten Eigennamen ein. Aus dem Gemeinnamen *serve* jemand, der etwas stiftet oder aber *jemand, der zu einer Stiftung gehört* (entsprechend *gar* zehn, *šarve* Mann, der zu einer Zehnerschaft gehört),<sup>21</sup> war der Eigenname *serve* bzw. *servi* geworden. Zu diesem Namen gibt es auch eine faliskische Parallele: *serui* = *Servi* CIE 8014–8016.<sup>22</sup>

Etruskisch *-e* wurde in der lateinischen Sprache zu *-us* umgeformt.<sup>23</sup> Formal gibt es also kein Bedenken, lat. *servus* von etr. *serve* abzuleiten. Schwierigkeiten bereitet noch die Bedeutung.

Es sei auf eine Erklärungsmöglichkeit hingewiesen. Es wurde schon hervorgehoben, dass *serv* nicht nur den *Stifter* sondern auch *Stiftung, Gestiftetes* bedeuten kann. Parallelen finden sich in *mulu* Geschenk, zu *mul-* schenken,<sup>24</sup> in *manu* Andenken, das zum Zeitwort *man-* gedenken gehört.<sup>25</sup> Da im Etruskischen der Vokal *u* oft mit dem Geräuschlaut *v* wechselt, wenn der Vokal am Wortende nach einem liquiden Konsonanten steht,<sup>26</sup> bietet die Ableitung *serv* aus *\*seru* keine Schwierigkeiten.

Damit entfielen die Schwierigkeiten in der Bedeutung von *serve* — *servus*. Die Etrusker hätten die Sklaverei dann in einer Form gekannt, in der der Sklave als jemand, der zu einer Stiftung gehört, als *Gestifteter* galt. Freilassung war möglich, wie *lautni* = *libertus* zeigt. Die altorientalische, griechische und hellenistische Form der «*ἐργοδουλεία*»<sup>27</sup> dürfte als Vergleichserscheinung am nächsten liegen.<sup>28</sup> Hieroduloi waren Sklaven einer Gottheit, Tempelsklaven.<sup>29</sup> Im Namen der Tempelsklaven des Jahwe-Heiligtums zu Jerusalem wurde diese Weihung besonders hervorgehoben.<sup>30</sup> Sie hießen

<sup>20</sup> H. L. STOLTENBERG: Sprachlehre 27, Etrusk. Namen für Personen u. Gruppen 79. Mumienbinde nach M. RUNES, Etrusk. Text (1935); BUFFA: Nuova Raccolta di Iscrizioni Etrusche (1935); FABRETTI: Corpus Inscriptionum Italicarum (1867).

<sup>21</sup> H. L. STOLTENBERG: Sprachlehre 10, 27.

<sup>22</sup> Diesen Hinweis verdanke ich einer freundlichen brieflichen Mitteilung von Herrn Dr. K. OLZSCHA, Stade.

<sup>23</sup> Belege bei BENVENISTE: a. O. 435 und W. SCHULZE: a. O. 287ff.

<sup>24</sup> H. L. STOLTENBERG: Sprachlehre 9.

<sup>25</sup> H. L. STOLTENBERG: a. O. 22.

<sup>26</sup> H. L. STOLTENBERG: a. O. 4.

<sup>27</sup> In der griechischen Sprache ist das Wort *ἐργοδουλεία* erst inschriftlich im 3. Jahrhundert u. Z. belegt (CIG III, 6000); im vorliegenden Aufsatz wurde das Wort lediglich als Abstraktum gebraucht.

<sup>28</sup> W. L. WESTERMANN: The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity (1955) 31; W. OTTO: Beiträge zur Hierodulie im hellenistischen Ägypten, Abh. d. Bayr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 29 (1950) 44f., Anm. 220–223; M. I. ROSTOWTZEFF: Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt (1955) 218f.; 251f.; 452; 1139.

<sup>29</sup> HEPDING: RE (Pauly-Wissowa) 8, 1459.

<sup>30</sup> a. O. 1460.

«Nethinim», das heisst «Gegebene, Geweihte» und wurden in der griechischen Literatur folgerichtig mit *ιεροδούλοι* übersetzt.<sup>31</sup>

In Rom gab es hierfür keine Parallele; lediglich an die enge Beziehung fremder Sklaven zur Göttin Diana sei erinnert. Ihr Festtag war ein *servorum dies festus*.<sup>32</sup> Ihr Kult erscheint unter den frühesten Zusätzen zur ältesten Festordnung, gegen Ende der Königszeit oder zu Beginn der republikanischen Ära. Waren die *servi* ursprünglich symbolisch der Göttin Diana geweiht gewesen? Auf den Festtag der Göttin verlegte man auch die Geburt des Sklavensohnes Servius Tullius. Doch übernahm Rom keineswegs schematisch diese Form der Sklaverei aus Etrurien, sondern schuf etwas Neues: nicht Tempelsklaverei wurde typisch für Rom, sondern das Privateigentum des einzelnen freien Bürgers erstreckte sich auch auf den Sklaven. Kultsklaven blieben in Rom für die wirtschaftliche Entwicklung der Stadt ohne Bedeutung.

Auch *verna*, die Bezeichnung für den im Hause geborenen Sklaven bleibt innerhalb des Lateinischen ohne Möglichkeit der Ableitung.<sup>33</sup> So könnte auch dieser Name etruskischer Herkunft sein. Jedenfalls wird *verna* CIE 2165 als Eigenname erwähnt.<sup>34</sup>

Andere Bezeichnungen, die im Lateinischen einen bestimmten Abhängigkeitsgrad ausdrücken, sind italischen Ursprungs. Vor allem gilt dies für die Benennungen der altertümlichen Haussklaven: *anculus*, *ancula* und *famul*.<sup>35</sup>

Das Bild der geschichtlichen Überlieferung vermittelt den Eindruck, dass Sklaven in Rom seit der ausgehenden Königszeit und dem Beginn der Republik aus der Fremde stammen, dass sie sich namentlich aus den Reihen der Kriegsgefangenen rekrutierten. In den Darstellungen der römischen Historiker verändert sich das Bild der Sklaverei, sobald sie etwa zur Mitte des 6. Jahrhunderts gelangen — dem Zeitpunkt also, als die Etrusker in Rom den Höhepunkt ihrer Macht erreichten. Neben die altertümliche patriarchalische Haussklaverei tritt die Fremdsklaverei, treten Kriegsgefangene

<sup>31</sup> Flav. Joseph., ant. Iud. 11, 5, 2: ... καὶ ἱεροδούλων πολλοὶ τὸν ἀριθμὸν. 11, 3, 10: δοῦλοι δ' ἱεροὶ τριακόσιοι ἐνεμήκοντα δύο.

<sup>32</sup> Fest. p. 343 M.

<sup>33</sup> WALDE-HOFMANN (3. Aufl.) «verna»; ERNOUT-MEILLET: a. O. 1090; E. BENVENISTE: a. O. 437; volksetymologisch erklärt Festus p. 372 M. den Namen: *vernæ, qui in villis vere nati, quod tempus duce natura feturae est*; vgl. Paul. Fest. p. 373 M.; Non. p. 43, 12: *vernæ veteres appellabant, qui in vere sacro fuerant nati*.

<sup>34</sup> E. BENVENISTE: a. O. 437; LAMBERTZ-VETTER: Glotta 6 (1915), 14; F. RIBEZZO: Riv. indo-greca-italica 16, 263. Dagegen stellten WALDE-POKORNY 1, 272 *verna* zu got. *wisan* 'bleiben', im WALDE-HOFMANN (3. Aufl.) s. u. «verna» mit Recht bezweifelt.

<sup>35</sup> WALDE-HOFMANN: a. O. 45f.; ERNOUT-MEILLET: a. O. 50; WALDE-POKORNY: 1, 514; vgl. Paul. Fest. p. 20 M.: *ancillae ... ideo sic appellantur quod antiqui dicebant pro ministrare ...*; Diom. Gram. lat. 1,313 = *ancillantur pro serviunt*; Ps. Cypr., sing. cler. 30, 40 — *ancillare* — *servire*; Char., Gram. lat. 1, 294. — Zu *famul*: WALDE-HOFMANN: a. O. 452; ERNOUT-MEILLET: a. O. 315; vgl. Paul. Fest. p. 87 M.: *famuli origo ab Oscis dependet, apud quos servus famel nominabatur, unde et familia vocata*. Der *famul* würde also direkt dem griechischen οἰκέτης entsprechen.

als Beutegut nach siegreichen Feldzügen in den Vordergrund.<sup>36</sup> Diese Entwicklung wird durch die Nachrichten der ältesten römischen Festordnung bestätigt. Lassen sich in den Kulturen der ältesten Kalender auch Beweise für das Bestehen von *Fremdsklaverei* noch nicht erbringen, fasst man hier noch die archaische Stufe der patriarchalischen Sklaverei, die in späterer Zeit stark zurückgetreten ist, so hat sich das Bild der Sklaverei bereits in einigen Kulturen, die bald nach Abschluß der Kalenderredaktion der ältesten Festordnung hinzugefügt wurden, wesentlich verändert. Im Dianakult sind Sklaven eindeutig die *Fremden*.<sup>37</sup> In der kulturellen Überlieferung hat sich also das Bild der Entwicklung der Sklaverei bestätigt, das die antiken Historiker zeichnen.

Nun können wir die Ergebnisse der vorhergegangenen sprachgeschichtlichen Untersuchung heranziehen. Die Sprachgeschichte hat das Nebeneinander nicht nur verschiedener Termini, sondern darüber hinaus verschiedener Formen der Sklaverei erwiesen. Bezeichnen *anculus*, *ancula* und *famulus* eher die allgemeine altitalische Form der patriarchalischen Sklaverei, so kann *servus* für sich beanspruchen, den Typus des fremden Sklaven darzustellen. Damit ist das Bild der literarischen und kulturellen Überlieferung auch von der Sprachgeschichte bestätigt worden.

<sup>36</sup> Näheres hierzu R. GÜNTHER: Sklaverei, Wirtschaft und Ständekampf im ältesten Rom, Diss. Leipzig 1957, 1ff.

<sup>37</sup> R. GÜNTHER: a. O. 7ff.; 12ff.

L. H. NEATBY—F. M. HEICHELHEIM

## THE EARLY ROMAN CURRENCY IN THE LIGHT OF RECENT RESEARCH<sup>1</sup>

IN HONOUR OF PROF. DR. F. ZIMMERMANN

Before examining the revolutionary ideas regarding the early history of Roman coinage set forth and developed by Mattingly and Robinson, and endorsed wholly or in part by Milne, Giesecke, and others, it would be well to re-state the version of this part of Roman history which these scholars set themselves to revise. It has long been recognized that Roman coinage was a younger growth than the republic. Mommsen's date of 450 B.C. for the introduction of the bronze cast coinage (he associated the measure with the decemvirs who compiled the Twelve Tables)<sup>2</sup> was later set aside by E. J. Haeberlin who trusted to have arrived at a «final solution» of the problem of dating the various issues of republican coinage, and dated the first issue of coined money at about 340 B.C.<sup>3</sup> The views of the conservative, pre-Mattingly school, stated by K. Regling after Mattingly had begun to develop his ideas, are largely based on Haeberlin.<sup>4</sup>

According to Regling's version, Rome commenced her bronze coinage «certainly not before the conquest of Campania»,<sup>5</sup> (338 B.C.) the reverse of these coins, the prow of a warship, possibly having reference to the conquest of the seaport of Antium (338 B. C.). The unit was the libral *as*, based on the pound of 273 gms. Smaller units, the *semis* and *triens*, etc. were also issued. In Latium and Campania a similar coinage, based on the new or Attic pound, was put into circulation,<sup>6</sup> and stamped rectangular bars of cast bronze, known as *aes signatum*, were used to satisfy the demand, in Rome and elsewhere, for uncoined metal in units of ascertained weight.

<sup>1</sup> The authors express their sincere wishes for F. ZIMMERMANN in this appropriate way. For us his jubilee is one of the famed *amicitia papyrologorum* which F. ZIMMERMANN always appreciated so well.

<sup>2</sup> TH. MOMMSEN: *History of Rome*, Everyman's edition. Vol. I, p. 438.

<sup>3</sup> *Systematik des altroemischen Münzwesens*, Berlin. *Münzenblätter*, VI/VII (1905—6).

<sup>4</sup> *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, A. GERCKE und E. NORDEN, 2nd Ed., Vol. II, pt. I, pp. 23—27, Berlin und Leipzig, 1932.

<sup>5</sup> Among the Italian states which issued bronze «trat nun Romein, frühestens als die Eroberung Campaniens das wirtschaftliche Bedürfnis brachte», *Ibid.*, p. 24.

<sup>6</sup> E. J. HAEBERLIN: *Frankf. Muenztg.* (1918), 391.

At the same time the so-called Romano-Campanian silver coinage was produced.<sup>7</sup> This consisted of a series of didrachms, the earlier of which bore the legend *ROMANO*, the later, *ROMA*. In the 3rd century B.C. the principal coin of this series was the *quadrigatus* (Janus on obverse, Jupiter in quadriga on reverse) of 6 scruples (6.82 gms.).<sup>8</sup> The bronze coins, the *aes grave*, gradually became lighter, the *as* by 286 B.C. having declined to the half-pound or semi-libral standard. By 269 B.C. it had been further reduced to the sextantal standard of 1/6 of the Attic, or 1/5 of the Roman pound. The *as*, now weighing 54 gms. was no longer cast but struck.

In the year in which the *as* was fixed in the Sextantal standard Rome produced her own silver coin, the *denarius*, which was equated with 10 sextantal *asses*.<sup>9</sup> Smaller units, the *quinarius* (5 *asses*), and the *sestertius* (2—1/2 *asses*) were minted, but not in large quantities. The *denarius*, weighing, when first produced, 4.55 gms. and equated to 10 *asses*, gave a bronze to silver ratio of 1 : 120, but it also declined in weight, and in 217 B.C., at 3.9 gms., it was equated with 16 *asses* of the uncial (1/12 pound) standard at a bronze to silver ratio of 1 : 112.<sup>10</sup> Within the period 269—217 B.C. a smaller silver coin, the *victoriatus* (3.41 gms.) equal to 3/4 of the original heavy *denarius* was minted for trade with Illyricum, Southern and Northern Italy and Massilia.<sup>11</sup> This coin bore the head of Jupiter on the obverse; Victory crowning a trophy on the reverse.

«Gold schlägt man nur ausnahmweise.»<sup>12</sup> With the quadrigate series were linked gold coins of 6, 4, and 3 scruples, the 4 scruple piece being equated by many with 30 libral *asses*.<sup>13</sup> To the *denarius* series belonged the gold coins with Mars head and eagle, valued at 60, 40, and 20 sesterces. Pliny assigns the introduction of these to the year 217 B.C., but this is open to doubts.<sup>14</sup>

It will be observed that the reconstruction of the early history of Roman coinage which Regling here summarizes is perfectly logical. The first bronze coinage is connected with the expansion of Roman power into Campania: The Romano-Campanian silver series answered the increasing requirements of trade in an Italy largely united under Rome, and beginning to enjoy the *Pax Romana*. The *denarius* was introduced after the victory over Pyrrhus, when Rome, now conscious of her greatness, created a currency that was all her own.

<sup>7</sup> GERCKE—NORDEN: op. cit., p. 24.

<sup>8</sup> M. v. BAHRFELDT: «Monete romano-campane», Riv. ital. num. 12 (1899) 387; E. J. HAEGERLIN: ZfN. 26 (1908) 248—262.

<sup>9</sup> Pliny, N. H., XXXIII, 44; O. LEUZE: ZfN. 32 (1920) 15.

<sup>10</sup> Pliny, N. H., XXXIV, 45.

<sup>11</sup> Ibid., XXXIII, 3.

<sup>12</sup> REGLING in GERCKE—NORDEN: op. cit., p. 25.

<sup>13</sup> E. J. HAEGERLIN: ZfN. 26 (1908) 248—262; 29 (1912) 152.

<sup>14</sup> Pliny, N. H., XXXIII, 47; O. LEUZE: ZfN. 32 (1920) 37; REGLING in GERCKE—NORDEN, citing W. GIESECKE: Italia Numismatica (1928), 251 ff.

The reduction in weight and the re-tariffing of the *denarius* at 16 *asses* mark the crisis of the Hannibalic war.

Some years before Regling thus summed up established opinion on the dating of these early republican issues, H. Mattingly had published an article in which he called in question the dating of the Romano-Campanian silver series and of the bronze which was supposed to accompany them.<sup>15</sup>

The Romano-Campanian didrachms which preceded the quadrigatus fall into seven groups, three heavy (7.13 gms.), and bearing the legend *ROMANO*, and four light (6.74 gms.), of the latter group one series *ROMANO* and the remaining three with the legend *ROMA*. Since Mommsen, the heavy series had been supposed to have originated about 340 B.C., the light series about 312 B.C., or a little earlier. The *quadrigatus*, familiar to the readers of Livy, followed upon these seven issues well on in the 3rd century B.C. The mint which produced the pre-quadrigatus silver was supposed to have been in Campania, possibly at Capua. Sambon had criticized these views, but his inability to replace them with anything concrete in the way of revision had resulted in his objections not receiving the attention which they deserved.<sup>16</sup>

Mattingly found three difficulties in the established system of dating:

(a) The coins are supposed to be derived from the one mint at Capua over a period of some seventy years. Their style varies, yet within each of the seven groups it is fairly stable. They bear no trace of the peculiar style of the coins which bear the Oscan name of Capua; they cannot all belong to one mint. Yet the interlinking of the types requires a close chronological connection. He suggests that the coins are the output of a number of mints over a short period of time.

(b) The legend *ROMANO* appears on the three heavy groups, and on one of the light ones; *ROMA* on each of the three remaining light groups. The light didrachm with the *ROMANO* legend ought therefore to belong in the middle of the series, but it rather stands by itself, representing on the obverse the head of Roma, and on the reverse Victory, while such types as Mars' head and Apollo on the obverse, horse's head and free horse on the reverse pass from the heavy coins which precede to the light ones which follow the light *ROMANO* didrachm.

(c) If Rome issued silver coins as early as 340 B. C. through the medium of a Campanian mint, it is odd that she should have let seventy years elapse before issuing such a coinage at Rome itself.<sup>17</sup>

Mattingly's explanation is as follows: Suidas, the lexicographer, under the heading «Moneta» tells us that the Romans finding themselves,

<sup>15</sup> H. MATTINGLY: The Romano-Campanian Coinage and the Pyrrhic War. Num. Chron. Series 5, Vol. 4 (1924) pp. 181—209.

<sup>16</sup> A. SAMBON: Les Monnaies Antiques de l'Italie. Paris, 1903, pp. 423—4 and article in Riv. ital. num. (1907) 355 ff.

<sup>17</sup> H. MATTINGLY: op. cit., pp. 183—6.

during the Pyrrhic war, in desperate financial straits, sought counsel of Juno who informed them that «if they fought rightly, money would not fail them». This dubious tradition the writer interprets as meaning that Carthage, the favoured city of Juno, when allied with Rome against Pyrrhus, furnished her with the means of producing her first silver currency, the so-called Romano-Campanian coinage, which thus belongs to a considerably later date than that previously assigned. The types confirm this theory. The heads of Mars, Apollo, and Roma, the eagle, the she-wolf and twins, are characteristically Roman symbols; the dog, lion and Pegasus, which recur in the *aes grave* series show South Italian influence; the horse's head and free horse are typically Punic. That the Romano-Campanian coinage was a Roman issue, minted in South Italy from bullion largely supplied by Carthage is a theory not without plausibility.

Further evidence is found in the fact that (a) the Mars head on one of the heavy (hence early) Romano-Campanian didrachms is obviously derived from the head of Leucippus on coins of Metapontum, dated in the opinion of E. S. G. Robinson not earlier than 315 B.C.,<sup>18</sup> (b) that copper coins of Beneventum are strongly reminiscent of Romano-Campanian didrachms, yet cannot be earlier than 268 B.C., when the town of Maleventum was so renamed. (c) that the types, head of Mars and horse's head, recur on the coins of a Cosa, generally supposed to be the Etruscan Cosa, colonised by veterans of the Pyrrhic war, who thus reproduced the types of coinage in which they had received their pay.

It is suggested that the reduction in the weight of the didrachm took place during the stress of the Pyrrhic war as an inflationary measure. Tarentum and other South Italian towns reduced their didrachms at about this time.<sup>19</sup>

Summing up, Mattingly concludes that the Romano-Campanian silver issues which preceded the quadrigatus belong to the period 282—272 B.C.<sup>20</sup>

Mattingly then proceeds to question the accepted dating of the *aes grave*, based on Haeberlin. He thinks 340 B.C. too early a date for its inception. It is unlikely, he states, that Rome maintained a bronze coinage, and minted no silver for a period of fifty years. Very little *aes grave* exists which can be proved to be independent of Rome, while a large part is unquestionably dependent on her, which suggests a date for its appearance later than 340 B.C.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> This theory is not supported by SYDNEY P. NOE, who, in «The Coinage of Metapontum», p. 1, Numismatic Notes and Monographs, XXXII (1927) pp. 1—134, ascribes coins bearing the head of Leucippus to 335 B.C. (p. 30). In pt. II of the same work (Ibid. XLVII (1931) pp. 1—134) he states that these coins are «usually associated, and I believe properly, with the ascendancy of Alexander of Molossus», (pp. 1—2) (who came to Italy probably before the battle of Issus (333 B.C.) and fell in battle in 330 B.C. R. E. I (1894), col. 1410).

<sup>19</sup> A. I. EVANS: *Horsemen of Tarentum*. 1889, pp. 138 f.

<sup>20</sup> H. MATTINGLY: *Rom.-Camp. Coinage etc.* p. 194.

<sup>21</sup> Ibid., p. 196.

Haeberlin's dating of the semi-libral reduction in 286 and of the sextantal in 268 B.C. is suspect; Pliny dates the latter from the First Punic War and Festus from the Second.<sup>22</sup> Also Hatria (founded 282 B.C.) and Ariminum (268 B.C.) both use *aes grave* of the libral standard.<sup>23</sup> Mattingly is disposed to place the introduction of the original *aes grave* in the decade 300—290 B.C.<sup>24</sup> Still accepting the classic date for the first *denarius* of 269—8 B.C., he finds that according to Pliny<sup>25</sup> one denarius (4.55 gms.) is equated with ten libral *asses*, giving the monstrous silver-bronze ration of 1 : 720. He suggests that the semi-libral reduction may have taken place in 268 B.C. bringing the ratio down to 1 : 360.<sup>26</sup>

In 1926 E. A. Sydenham published a book in which, so far as touched on the same topics, he supported the view of Mattingly.<sup>27</sup> The date of the origin of the *aes grave* is probably not, in his opinion, as early as that named by Babelon and Grueber, (338 B.C.) nor by Haeberlin (335 B.C.). The single piece of evidence is the prow which appears on the reverse of all denominations, and which is supposed to be connected with the victory at Antium (338 B.C.). But, the writer argues, contemporary events are not frequently illustrated on fourth century coins, and it is hardly likely that a victory, not of the first magnitude, should have fixed the reverse type of the *as* and its subdivisions until 81 B.C.<sup>28</sup> Haeberlin suggests that the heavy or libral *as* was in use for about forty years before its first reduction in weight. This reduction, in Sydenham's opinion, took place about 271 B.C., making 311 B.C. a probable date to assume for the introduction of the coinage.<sup>29</sup>

The *aes grave* was a Roman invention, Latium, Campania, Apulia, Umbria, and Etruria speedily copied it.<sup>30</sup>

The libral *as* was, as its name implies, of the pound standard, whether the Attic pound (327.45 gms.), or the Oscan (272.87 gms.), is not fully determined. Sydenham inclines to the view that as the heavy Roman coins frequently exceed the Oscan standard, but never attain the Attic, the latter was the professed standard but was never attained, in practice,<sup>31</sup> and that, for practical purposes, the standard of the *as* may be assumed to be between 280 and 300 gms. After maintaining this weight for some time the *as* began to decline, quickly dropping to the semi-libral standard.<sup>32</sup> A further unregulated decline

<sup>22</sup> Discussed in H. A. GRUEBER: B.M.C. Republican. Vol. I, pp. XXVI f. with quotations from authorities.

<sup>23</sup> H. MATTINGLY: op. cit., p. 197.

<sup>24</sup> Ibid., p. 198.

<sup>25</sup> *Placuit denarium pro decem libris aeris valere*, N. H., XXXIII, 45.

<sup>26</sup> H. MATTINGLY: op. cit., p. 198.

<sup>27</sup> *Aes Grave*, a study of the cast coinages of Rome and Italy. London 1926.

<sup>28</sup> Op. cit., p. 24.

<sup>29</sup> Ibid., p. 25.

<sup>30</sup> Ibid., p. 26.

<sup>31</sup> Ibid., p. 28.

<sup>32</sup> Ibid., p. 31.



ensued until the weight of the *as* was stabilized at the sextantal level of 54 gms.<sup>33</sup> The dating of these changes is of far-reaching significance.

Pliny states that *librale autem pondus aeris imminutum bello Punico primo — constitutumque ut asses sextantario pondere ferirentur*.<sup>34</sup> But we know that the *as* did not decline from the libral to the sextantal level with no intermediate stages. Sydenham, noting that the libral *aes grave* was linked with the Romano-Campanian silver, and accepting the early Mattingly's dating of that series, places, as we have already mentioned, the semi-libral reduction at about 271 B. C.<sup>35</sup>

In common with other authorities, Sydenham, at that time, placed the coining of the first *denarius* in 269—8 B.C. As this silver is linked with the sextantal *a*<sup>36</sup> we must believe that the semi-libral reduction was followed within three years by another curtailment of weight even more drastic, and unexplained by any public financial embarrassment of which we have notice. Sydenham is conscious of the improbability, but his attempts to explain it serve rather to emphasize the difficulty than to remove it, and have lost significance in the light of more recent investigations.

In a book on «Roman Coins» Mattingly made no advance on views which he had already expressed relating to the coinage except in the suggestion that the introduction of the *aes grave* series might be connected with the creation of new officials at Rome, the *tresviri aere argento auro flando feriundo*.<sup>38</sup> In the dating of the first *denarius* in 269—8 B.C., and the first victoriate between the First and Second Punic Wars, he is still in conformity with Regling, Haeberlin and Mommsen.

Mattingly claimed no finality for the dates furnished in his «Roman Coins», and it is well that he did not, for before the book was off the press he must have begun to entertain doubts of the chronology on which it was based. However, before we proceed to review the more recent and sometimes conflicting theories regarding the dates of the important landmarks in the development of the Roman coinage, it will save repetition, if we premise that the key to the problem lies in the finding of Samwer and Bahrfeldt, which is questioned

<sup>33</sup> Ibid., p. 31.

<sup>34</sup> Pliny, N. H., XXXIII, 13. (cited by SYDENHAM, p. 29.). It will be noted that the sextantal *as* of 54 gms. is 1/6 of the Attic, and 1/5 of the Oscan pound. G. FALLANI in «Applicazioni del Metodo Statistico allo Studio della prisca Moneta Romana» advances the theory that the libral *as* was based on the Oscan standard, and the semi-libral on the Attic. Certainly when the term *sextantarius* was applied to an *as* of 54 gms. the professed standard must have been the Attic.

<sup>35</sup> SYDENHAM: op. cit., p. 32.

<sup>36</sup> K. SAMWER and M. V. BAHRFELDT: Geschichte des älteren römischen Münzwesens, Vienna, 1883.

<sup>37</sup> H. MATTINGLY: Roman Coins, from the earliest times to the downfall of the Western Empire. London 1928.

<sup>38</sup> Pomponius, «Digest», 1, 2, 2, 30. (ed. MOMMSEN).

by none of the various disputants, that the introduction of the *denarius* proper was contemporary with the reduction of the *as* to the sextantal standard.<sup>39</sup>

The revision by Mattingly and Sydenham of the dating of the Romano-Campanian silver and of the early cast bronze, if accepted as valid, produced an awkward telescoping in the early stages of Roman coinage, driving the inception of the Romano-Campanian didrachms and the *quadrigatus* into improbable proximity with the creation of the *denarius*. The latter coin was supposed to have been exactly dated by a passage in Pliny: *Argentum signatum anno urbis CCCCLXXXV, Q. Uolnio C. Fabio coss., quinque annis ante primum Punicum bellum, et placuit denarium pro decem libris aeris valere, quinarium pro quinque, sestertium pro dupondio et semisse*.<sup>40</sup> It was this dating of the first *denarius* in 269 B.C. which Mattingly now proceeded to attack.<sup>41</sup> He began with a restatement of the ideas which he had already propounded with regard to the Romano-Campanian silver and, added certain new theories which he hoped to establish:

(a) The origin of Roman coinage is later than 300 B.C. The earliest issues of Romano-Campanian silver belong to that period.

(b) The *aes grave* of Rome marks only a short transitional stage between the use of uncoined bronze which preceded, and the use of silver, which followed it.

(c) The main «Janus-Prow» series of Roman *aes grave* dates from the early years of the first Punic war, and the first reduction was due to the stress of that struggle.

(d) Until the second Punic war Rome used no silver coinage other than the Romano-Campanian silver and the *quadrigatus*.

(e) The coin which we know as the *denarius* was first struck during the war with Hannibal, though the name was probably earlier applied to a didrachm.

(f) Both the sextantal and uncial reductions of the *as* date from the second Punic war.

(g) The early gold coinage of Rome is in part associated with the first *denarii*, in part may be earlier.

(h) A change in the dating of Roman coinages will involve a re-dating of other Italian issues.

(i) The victoriate, which is merely a half-*quadrigatus*, was created by Rome for the Greek wars which ensued upon the defeat of Hannibal.

Points (a) and (b) had been dealt with by the writer in his article on «The Romano-Campanian Coinage».<sup>42</sup> In corroboration of (a) he now furnished the striking piece of evidence that a bronze coin of Beneventum, which must

<sup>39</sup> SAMWER—BAHRFELDT: op. cit.

<sup>40</sup> Pliny, N. H., XXXIII, 44.

<sup>41</sup> H. MATTINGLY: The First Age of Roman Coinage. JRS 19 (1929) pp. 19—37.

<sup>42</sup> Num. Chron., Series 5 (1924) pp. 181—209.

be dated 268 B.C. or later<sup>43</sup> is an almost exact replica of one of the heavy (hence early) Romano-Campanian didrachms.<sup>44</sup>

In support of his dating of the «Janus-Prow» bronze series, the writer points out that if the coinages of a number of Roman colonies, founded just prior to, or within the first half of the third century B.C. — Luceria (314 B.C.), Venusia (291 B.C.), Hatria (290—286 B.C.), Ariminum (268 B.C.), and Firmium (264 B.C.) — are examined, it will be found that bronze coins of different types and ages are almost as well represented in the younger as in the older settlements. The Prow of the Janus-Prow series is best referred to the first Punic war, when naval matters first became of absorbing interest to the Romans, and a passage in Tacitus<sup>45</sup> suggests that the Janus obverse may well be connected with Rome's first admiral. Mattingly disposes of the objection that libral *asses* of the Janus-Prow type are too plentiful to be compressed within the short period which he assigns by stating that Rome may have fought the war largely with bronze currency, thus necessitating an output tremendous in bulk.<sup>46</sup>

Coming to the central question, the dating of the first *denarius*, Mattingly quotes Sir Arthur Evans<sup>47</sup> as arguing that the *denarius* must have been derived from the *δεκάληρος στατήρ* of Sicily, which was a didrachm. Hence we may fairly conjecture that the Romans first applied the name *denarius* to a coin of that denomination. Among the early issues of *denarii* proper are series marked on the reverse C or MA, each with accompanying bronze. Bronze coins of both these issues are found overstruck in Sardinia, a circumstance which the writer associates with the revolt of 216 B.C., thus dating C and MA *denarii* at the time of Hannibal. The C *denarii* are associated with the Mars-Eagle gold<sup>48</sup> which hence must also be contemporary with Hannibal.

For silver coinage in the period between the Pyrrhic and Hannibalic wars Rome used the light series of Romano-Campanian didrachms followed by the *quadrigatus*. All our references to the latter coin are of the Hannibalic period.<sup>49</sup>

Pliny's date for the re-tariffing of the *denarius* at 16 *asses* (217 B.C.)<sup>50</sup> Mattingly discards, referring the change to the period 133—90 B.C. Argument in support of this is deferred.<sup>51</sup>

<sup>43</sup> When Maleventum was renamed.

<sup>44</sup> Plate I, nos. 4 and 5, facing p. 20 of JRS 19 (1929).

<sup>45</sup> Tacitus refers to the temple of Janus *quod apud forum holitorium C. Duilius struxerat, qui primus rem Romanam prospere gessit triumphumque de Poenis meruit*. *Annals*, II, 49.

<sup>46</sup> H. MATTINGLY: *First Age* etc. pp. 22—27.

<sup>47</sup> In *Num. Chron.*, 1894, pp. 226 ff., especially 231 ff.

<sup>48</sup> See GRUEBER: *B.M.C. Republican*. Vol. II, pp. 155 ff., especially pp. 161—2. MA *denarii* are dealt with on pp. 171—2 of the same volume, and C *denarii* on pp. 187 ff.

<sup>49</sup> H. MATTINGLY: *First Age* etc. pp. 29—30.

<sup>50</sup> *Postea Hannibale urgente, Q. Fabio Maximo dictatore, asses unciales facti placuit-que sedecim assibus permutteri*. N. H. XXXIII, 4.

<sup>51</sup> See Note 80.

The victoriæ Mattingly here supposes to have been created somewhat later than the *denarius* and to have lasted well into the 2nd century B.C.

E. A. Sydenham dealt fully with the victoriæ in an article published in 1931/2.<sup>52</sup> In his opinion this coin preceded the *denarius*, and was ultimately assimilated with the *quinarius*, having no «raison d'être» after the latter coin had been called into being.<sup>53</sup> Originally, the victoriæ was one half of the *quadrigatus*, the principal silver coin of the second Punic war.<sup>54</sup> As the *quadrigatus* became considerably debased, no doubt owing to the financial stress occasioned by the war, while the early *victoriati* are pure, it may fairly be assumed that the latter were not current until the postwar period.<sup>55</sup>

The *victoriatus* bears an unmistakable likeness to non-Roman issues of the Achean league, of Agrigentum of Thessaly, and of Boeotia.<sup>56</sup> This, in conjunction with Pliny's statement that the coin *mercis loco habebatur*,<sup>57</sup> shows fairly conclusively that it circulated not only in Italy, but in Illyricum, Greece and Sicily. Being for the most part minted without letters, monograms or symbols, *victoriati* are hard to classify. Those so distinguished are associated with trade centres on or near the Mediterranean and Adriatic coasts, — such places as Vibo, Croton, and Corcyra. Anonymous coins are probably to be referred to Agrigentum. In its later stages the *victoriatus* may have been minted at Rome.<sup>58</sup>

In dating the *victoriatus* so late and yet prior to the first *denarius*, Sydenham implied that the latter must have been a second century creation. In 1932 this opinion was explicitly set forth by Mattingly and Robinson in a lengthy paper designed to fix the date of the *denarius* with greater exactitude.<sup>59</sup> Their arguments are here summarized.

(a) Pliny dates the first Roman silver from 269 B.C., which the *denarius* certainly was not.<sup>60</sup>

(b) *Sextantes* with mint marks C and MA of the same class as early *denarii* have been found in Sardinia overstruck on Sardinian bronze. These must be posterior to 237 B.C., and are probably much later.

(c) Between 215 and 211 B.C. the rebel states of Capua, Calatia and Atella, and the Carthaginians under Hannibal overstruck their bronze on

<sup>52</sup> Num. Chron., Series 5—12 (1932) pp. 73—95.

<sup>53</sup> Ibid., pp. 89 and 92.

<sup>54</sup> Livy, XXII, 58.

<sup>55</sup> SYDENHAM: op. cit., p. 93.

<sup>56</sup> Ibid., pp. 74—5.

<sup>57</sup> N.H., XXXIII, 46.

<sup>58</sup> SYDENHAM: op. cit., pp. 85—9.

<sup>59</sup> H. MATTINGLY and E. S. G. ROBINSON: The Date of the Roman Denarius and other landmarks in early Roman Coinage. Proc. Brit. Academy, 18 (1933) pp. 211—268.

<sup>60</sup> MATTINGLY had previously argued that the libral *as* was current during the first Punic war. But the *denarius* cannot be equated with ten *asses* of that standard, as that would give a Cu.: Ar. ratio of 1 : 720. See F. ALTHEIM: The First Roman Silver Coinage, Transactions of the International Numismatic Congress. 1936, p. 143.

Roman *sextantes* and *unciae* of the semi-libral standard, never on bronze of the sextantal standard with which the *denarius* must go.<sup>61</sup>

(d) The *trinummus*, the small silver coin which gives its name to one of Plautus' plays, set beside Livy's equation of one Attic tetradrachm (17.24 gms.) with three *denarii*,<sup>62</sup> shows that the denarius to which the historian alludes must have weighed from 5.51 to 5.83 gms., not the denarius which we know, but a heavier coin,<sup>63</sup> the use of which in decreasing buying power can be proved down to 190 B.C., but no later. The «Trinummus» of Plautus is probably later than 194 B.C.

(e) In 187 B.C., a great act of repayment by the state of 25 1/2 tributa wiped out the war debts contracted from 218 B.C. on. Festus has made what amounts to a statement that the sextantal *as* with which the *denarius* must go was issued on such an occasion.<sup>64</sup>

(f) A great amount of money was in circulation about this time; the *novi nummi*, presumably the *denarii*, provide matter for jesting in the prologue written for the revival of the «Casina» of Plautus in the year of his death, 184 B.C.,<sup>65</sup> and Pliny<sup>66</sup> records that the *populus Romanus stipem spargere coepit* Sp. Postumio, Q. Marcio, Coss. (186 B.C.) *tanta abundantia pecuniae erat ut eum conferret L. Scipioni ex qua is ludos fecit*. But was this abundance of money (due to the Asiatic campaigns of L. Cornelius Scipio and Cn. Manlius Vulso) reminted into Roman currency? The above-mentioned prologue gives support to an affirmative answer. L. Cesano's attribution of this preface to a date early in the first century B.C. seems ruled out already by the contemptuous allusions to Carthage, Apulia, and Greece which it contains.<sup>67</sup>

(g) The Mars-Eagle gold which accompanied the early *denarii*<sup>68</sup> was tariffed at an unusually low rate (Au.: Ar. 1 : 8). Strabo<sup>69</sup> quotes Polybius to the effect that gold mines were discovered in Noricum, near Aquileia, and, for a few months, worked by Italians and barbarians side by side. The Italians were

<sup>61</sup> MATTINGLY and ROBINSON: op. cit., p. 212.

<sup>62</sup> Livy, XXXIV, 52.

<sup>63</sup> MATTINGLY—ROBINSON: op. cit. p. 213. Cp. the useful chronological interpretation of K. ABEL, «Die Plautusprologe». Phil. Diss. Frankfurt (1955), pp. 19, 20, 114 note 73. The author has, however, no numismatic training and experience.

<sup>64</sup> *Bello Punico, populus Romanus, pressus aere alieno ex singulis assibus senos fecit qui tantundem ut illi valerent*. Festus, in HULTSCH, *Reliquiae Metrologorum scriptorum* I, pl. 76 (98). «Sextantari asses in usu esse coeperunt ex eo tempore quo propter Punicum bellum secundum quod cum Hannibale gestum est decreverunt patres ut ex assibus qui tum erant librari, fierent, per quos cum solvi coeptum esset, et populus aere alieno liberaretur, et privati quibus debitum publice solvi oportebat non magno detrimento adficeretur. Ibid., II, p. 81. (Cited by MATTINGLY and ROBINSON: op. cit. pp. 232—3).

<sup>65</sup> Quoted in Note 126.

<sup>66</sup> N.H., XXXIII, 10. Cp. Livy, XXXIX, 22, who seems to think that Scipio obtained the funds by holding a «tag-day» in foreign parts — *ex collata ad id pecunia ab regibus civitatibusque*.

<sup>67</sup> See also Note 126.

<sup>68</sup> GRUEBER: B.M.C. Republican, Vol. I, p. 27. assigns this gold to the same date as the *denarii* with Dioscuri reverse, without moneyers' symbols or initials.

<sup>69</sup> Strabo, IV, 6, 12.

soon expelled, and a barbarian monopoly established, but in the meantime the price of gold in Italy fell by one third. The colony of Aquileia the name of which may well be associated with the eagle of the gold coin was founded in 181 B.C.<sup>70</sup>

(h) The Dioscuri, the twin horsemen who figure on the reverse of the early *denarii*, apart from their appearance at the battle of lake Regillus (which may not be part of the original legend) figure only faintly in Roman mythology until Flaminius makes a dedication in their honour after Cynoscephalae,<sup>71</sup> whereupon they become popular and reappear at Pydna, Vercellae, and Pharsalia.<sup>72</sup> Their appearance on the reverse of a Roman coin is much more intelligible after than before 198 B.C. Flaminius, too, was associated with the Scipionic group which achieved the conquest of the East and brought its treasures to Rome.<sup>73</sup>

(i) The deity represented on the obverse of the early *denarii* is not Roma but Bellona, who is associated with the Asiatic campaign of Cn. Manlius Vulso (189 B.C.).<sup>74</sup>

(j) All allusions in literature refer the *quadrigatus* to the Hannibalic age,<sup>75</sup> and it is this coin which all numismatists associate with *as* of the first reduction on a ratio of 1 : 240.<sup>76</sup>

The authors conclude by re-stating, in the light of their findings, the cardinal dates in the early history of Roman coinage.<sup>77</sup>

(i) c. 289 B.C. First issue of the Roman *aes grave*.

(ii) 269 B.C. First issue of Roman silver — the so-called Romano-Campanian.

(iii) c. 235 B.C. First reduction of the *as* to about half a pound.

(iv) c. 216 B.C. (or a little later) Second reduction to a standard of four ounces (falling to 3—2 1/2 ounces). The later didrachm, called the *quadrigatus*, is associated with this as well as with the bronze of the first reduction.

(v) c. 205 B.C. First issue of the victoriate.<sup>78</sup>

<sup>70</sup> The Date Rom. Den., p. 231; Livy, XL, 34. The expedition of A. Manlius Vulso against the Istrians (178 B.C.) (Livy, XLI, 1—5) may have been a gold-hunt, for though it was unauthorised and ill-managed, the consul was not disowned by the Senate.

<sup>71</sup> Plutarch: Flaminius, XII.

<sup>72</sup> The Date Rom. Den., pp. 246—8.

<sup>73</sup> A further point which the authors might have mentioned is that the Dioscuri, «θεοὶ σωτῆρες», were an excellent symbol for the Roman phil-Hellenes who posed as the saviours of Greece. The reverse of the *denarius* may have been Scipionic propaganda, and, to Romans of 187 B.C., have had pointed reference to the brothers Scipio who by their Asiatic expedition had attempted to revive their waning popularity.

<sup>74</sup> The Date Rom. Den., pp. 236—45, especially pp. 241—2.

<sup>75</sup> W. GIESECKE: Italia Numismatica. 1928, p. 202, n. 1.

<sup>76</sup> The Date Rom. Den., p. 221. The inference is that the sextantal *as* associated with the first *denarius*, is post-Hannibalic.

<sup>77</sup> Ibid., pp. 253—4.

<sup>78</sup> That the *victoriat* preceded the *denarius* is indicated by the fact that hoards of early *victoriat* containing no *denarii* are not uncommon. Cp. L. CESANO; Riv. ital. num., (1912) pp. 299 ff.

(vi) 187 B.C. First issue of the *denarius*; reduction of the *as* to the sextantal standard, and (possibly a few years later) the Mars-Eagle gold.

On general grounds the dating of the first *denarius* in 187 B.C. or so is highly plausible. It saved the state the infinite trouble involved in discharging the public debt in the coins of various denominations which Roman armies had brought home from the East; it marked Rome's coming of age as a first class Mediterranean power; and it was a grand gesture by the Scipionic party and its associates, Cn. Manlius Vulso and T. Quinctius Flamininus, the latter of whom about that time held the office of censor.<sup>79</sup>

Later E. A. Sydenham supplemented the above in an article to which Mattingly subjoined a brief comment.<sup>80</sup> The theory of the re-tariffing of the *denarius* in 216 B.C. being no longer tenable, we do not, states Sydenham, have notice of any subsequent crisis serious enough to warrant so drastic a measure. The decline in the weight of the *as* and the *denarius* after 187 B.C. went on independently, and, as is well-known, there is no clear line of demarcation between the sextantal and the uncial *as*. By about the middle of the second century B.C. the *as* seems to have approximated one ounce in weight. Somewhere between 140 and 130 B.C. the uncial *as* disappeared, and for thirty years the bronze currency was represented by smaller denominations only. Within this period *denarii* were minted with the mark *XVI* (instead of *X*, presumably as a statement of their new valuation at 16 *asses*. The earlier *denarii* with the mark *X* are numerous enough to postulate for them a life of half a century (measured, of course, from 187 B.C.). Hence Sydenham attributed the change to Tiberius Gracchus, who locked up the *aerarium* during his tribunate,<sup>81</sup> and who may have done so to suspend business until the new scale of values had been set working.

Mattingly finds himself in general agreement with his co-author, but prefers to attribute the re-tariffing to the time of Gaius Gracchus. Pliny, he observes, names Livius Drusus as having debased the coinage during his tribunate.<sup>82</sup> It has been customary to refer this passage to the younger tribune of that name, but a passage in Vitruvius<sup>83</sup> suggests that it ought to be ascribed to Drusus the elder (122 B.C.), thus placing it in the second tribunate of Gaius. Mattingly

<sup>79</sup> Livy, XXXVII, 58.

<sup>80</sup> E. A. SYDENHAM and H. MATTINGLY; The Re-tariffing of the Denarius at 16 Asses, Num. Chron. Sc. 5—12 (1934) pp. 81—91.

<sup>81</sup> Plutarch, Tiberius Gracchus, X. Gracchus τῷ δὲ τοῦ Κρόνου ναῦ σφραγίδας ἰδίας ἐπέβαλεν, ὅπως οἱ ταμίαι μὴδὲν ἐξ αὐτοῦ λαμβάνοιεν, μὴδ' εἰσφέροιεν Plutarch seems to have regarded the tribune's action not as a measure of public economy but as a scheme to make everyone uncomfortable until he got his own way.

<sup>82</sup> N. H., XXXIII, 46. In tribunatu plebei octavam partem aeris argento miscuit.

<sup>83</sup> Vitruvius, III, 1, 8. Nostri autem primo fecerunt antiquum numerum et in denario denos aeris constituerunt, ea re compositio nominis ad hodiernum diem denarium retinet, etiamque quarta pars, quod efficiebatur ex duobus assibus et tertio semisse, sestertium vocitaverunt. Postea autem quam animadverterunt utrosque numeros esse perfectos et sex et decem, utrosque in unum coiecerunt et fecerunt perfectissimum decussis sexis. MATTINGLY'S inference is far from obvious.

quotes the belief which has the hesitating endorsement of Rostovtzeff that the price of grain to the poor of Rome was 4 *asses* per *modius* before the time of the Gracchi and 6 2/3 afterwards, and points out that if this change was coincident with the re-tariffing of the *denarius* the price of grain in silver remained unaltered at 2/5 of a *denarius*.<sup>84</sup> But the 4-*as* price is derived from references in Livy, the latest of which occurs in 196 B. C.<sup>85</sup> — before the *denarius* existed according to Mattingly — so that the argument, despite its mathematical neatness, remains suspect.

Sydenham, a year later, dealt with a minor question of chronology.<sup>86</sup> In a short essay he expressed the view that the serrate *denarii* did not represent a stage in Roman minting, but were produced along with coins of smooth edge for circulation among northern barbarians, whose use of wheel amulets would incline them to welcome a currency of similar form. C. Talna struck both serrate and non-serrate coins.

The same writer has furnished an interesting study of the detail of patterns of early *denarii*.<sup>87</sup>

F. Altheim presented to the 1936 International Numismatic Congress a valuable paper on the early Roman currency which, while largely a restatement of ideas already reviewed by us, supported them with additional evidence.<sup>88</sup> The curule *aediles* of 296 B.C. *simulacrum infantium conditorum urbis sub uberibus lupae condiderunt*.<sup>89</sup> One of these aediles, Q. Ogulnius, held the consulate in 269 B.C. in which year, according to Mattingly and Robinson, the Romano-Campanian silver came into being. One of the reverses of these early didrachms is the emblem, already associated with Ogulnius, of the she-wolf suckling the twins. It is of some importance in the study of Rome's early economic relations with Egypt to note that this same Ogulnius was one of the three ambassadors sent to the court of the Ptolemies in 273 B.C.<sup>90</sup>

In «The Earliest Coinage of Rome in Modern Studies»<sup>91</sup> Mattingly and Robinson gave a historical survey to furnish the setting for the ideas which they had formulated, which adds nothing to numismatic theory. The same authors published the article, «Nummus»<sup>92</sup> in which they argued that the word *nummus*, originally applied to a specific coin, the didrachm, began to lose its exact significance, but always denoted a precious metal until Imperial times.

<sup>84</sup> SYDENHAM—MATTINGLY: op. cit., p. 90; Livy, Ep. 60; ROSTOVITZEFF: art. «Fru-mentum», in R. E. VII, (1910) col. 148.

<sup>85</sup> Livy, XXX, 26; XXXI, 4 and 50; XXXIII, 42.

<sup>86</sup> Origin of the Roman Serrati, Num. Chron., Series 5—15 (1935) pp. 209 ff.

<sup>87</sup> Problems of the early Roman Denarius. Transactions of the International Numismatic Congress (1936) pp. 262—273.

<sup>88</sup> Ibid., The First Roman Silver Coinage, pp. 137—150.

<sup>89</sup> Livy, X, 23.

<sup>90</sup> First Rom. Sil. Coin. p. 148.

<sup>91</sup> Num. Chron., Series 5—18 (1938) pp. 1 ff.

<sup>92</sup> American Journal of Philology 56 (1938) pp. 225 ff.



The term *nummus sestertius*, they state, came into use fairly early in the second century B.C.

In «The Romano-Campanian Coinage: an old problem from a new angle», Mattingly sought confirmation for his dating of the *denarius* by a fresh study of the coinage which had preceded it.<sup>93</sup> If he could definitely replace the old 340—270 B.C. dating by something approximating to 270—187 B.C., he had established his point, and the question as to whether the so-called Romano-Campanian silver was produced in southern Italian mints for Roman use in the period 340—270 B.C. could best be resolved by comparing it with the genuine and undisputed Campanian currency of the period.<sup>94</sup>

He distinguishes three periods in the coinage of Campania. The first, which does not concern this enquiry, produced coins principally of Cumae, and also of Naples. This era terminated about 430 B.C. with the Oscan invasion.

In the second, or Oscan period, Naples is the principal mint, with Hyria, Nola, Allifae, Phistelia, and the *Καμπανό* mint, probably of Capua, also contributing. A common type is the didrachm, obverse Athena, reverse, man-headed bull.<sup>95</sup>

The third period is marked by the supremacy of Naples. Nola and Cumae produce in small quantities; the other mints disappear. A nymph replaces Athena on the obverse of the didrachm; on the reverse Victory is portrayed flying over the man-headed bull. The coins bear the legend *Νεαπολίτης*, later *Νεαπολιτών*. Mattingly connects the predominance of Naples with her Roman alliance, dated 326 B.C., which thus furnishes us with the opening date of the third period of history of the Campanian coinage. A small bronze coin, Neapolitan in type, of the normal type of Greek alliance coins, but with the legend *Ῥωμαίων*, is thought to belong to the occasion of the establishment of the alliance.<sup>96</sup> The third period Mattingly divides into two stages, and in the second only can he trace a connection between the coinage of Naples and the early series of the Romano-Campanian silver. On grounds of style the early *ROMANO* didrachms might be placed as early as 280 B. C., but there is no objection to accepting Pliny's statement that the Romans first struck silver in 269 B.C.<sup>97</sup> The writer therefore finds in this investigation the confirmation which he had sought.

A discussion by Mattingly of «The Little Talents of Sicily and the West»

<sup>93</sup> Journal of the Warburg Institute 1 (1938) pp. 197—203.

<sup>94</sup> Rom.-Camp. Coin. etc., pp. 197—8. Mr. MATTINGLY acknowledges his indebtedness to L. SAMBON: Recherches sur la Monnaie de la Presqu'île Italique, Naples, 1870, and, more especially to A. SAMBON: Les Monnaies Antiques de l'Italie, Paris 1903, which he cites frequently in this article.

<sup>95</sup> Rom.-Camp. Coin. etc., p. 202.

<sup>96</sup> Ibid., p. 201.

<sup>97</sup> N. H., XXXIII, 44.

contains an important reference to the history of Roman coinage.<sup>98</sup> Festus recorded four of these little talents, the Alexandrine of 12 *denarii*, the Neapolitan of 6, the Syracusan of 3, and the Rhegine of 1 *victoriatus*, each subdivided on the basis; 1 talent = 12 *nomoi* = 120 *litrae*. The Rhegine talent furnishes an explanation of the retariffing of the *denarius* at 16 *asses*; for as 1 *denarius* is supposed to be in this passage  $\frac{4}{3}$  of a *victoriatus* =  $\frac{4}{3} \times 12 = 16$  *nomoi* of the Rhegine talent, C. Gracchus or rather his rival Drusus, who were planning to found a number of colonies in South Italy, may have adopted the retariffing to facilitate exchange for the colonists.

Mattingly's «Aes' and Pecunia» is a study of minor points relating to the beginnings of Roman coinage which required to be dealt with in consequence of the re-dating of the Romano-Campanian currency for which he was responsible.<sup>99</sup>

A most interesting study by the same author is «The Diana-Victory Didrachms and the Decadrachms of Arsinoe».<sup>100</sup> The didrachm with which he deals is of the Romano-Campanian series, obverse, Diana, reverse, Victory, legend *ROMANO*. The reverse carries a single or a double Greek letter. This coin cannot be earlier than 269 B.C., and is probably not much later. The Greek letters supply a clue. The decadrachms of Arsinoe Philadelphos who died in 270 B.C. and was deified, bear a similar series of Greek letters, *A—Ω*, *AA—ΩΩ*, *Α—Β* fifty in all. Svonoros<sup>101</sup> interpreted the letters as representing the successive years of issue, and suggested that the Romano-Egyptian treaty of 273 B.C. included a clause providing for the issue of a joint coinage. Arsinoe died three years later, and the new coin was employed to do her honour. Svonoros' theory as to the significance of the letters is plausible; for, if true, it means that the issue continued until about 220 B.C., when the accession of Ptolemy IV inaugurated a new financial policy.

So far Svonoros. Mattingly adds corroborative evidence. The «Chronicum Paschale», a late chronicle,<sup>102</sup> records that the first issue of Roman silver was in 273 B.C. This is incorrect, but in that year C. Fabius and Q. Ogulnius, who as consuls did later issue the first Roman silver, were ambassadors to Egypt, and we may suppose that the decision to coin was taken then. Mattingly is inclined to place his Greek letter mint in Tarentum. The appearance of identical numbers on both the Egyptian and the Italian series, and the fact that

<sup>98</sup> Num. Chron. Series 6. 3 (1943) pp. 14—20. Cp. on the same difficult passage also J. G. MILNE: A Note On Festus 359 A. Silver and Bronze Coinages of the Hellenistic Period. Stud. In Hon. Of A. C. JOHNSON, Princeton 1951, pp. 27—35; F. M. HEICHELHEIM: Wirtschaftliche Schwankungen der Zeit von Alexander bis Augustus (1930), 35 f.; Berichtigungsliste II, pp. 67, 94; I. G. Tait, Ostr. II, Bodl. 2536 Inv.

<sup>99</sup> Ibid., pp. 21—39.

<sup>100</sup> Num. Chron. Series 6. 6 (1946) pp. 63—67.

<sup>101</sup> SVONOROS: Die Münzen der Ptolemäer. I. 1908, pp. 148 f., 217 f., IV, pp. 83 f., 143 f.

<sup>102</sup> Chronic. Paschale, in Corp. Script. Byz. IV (ed. L. DINDORF, 1832) p. 327; Δικινίου και Καμβίου. Ἐπὶ τούτων τῶν ὑπάντων ἀγγυρῶν νόμισμα πρῶτοις ἐν Ῥώμῃ ἐκόπη.

they ran, as far as can be determined, for about the same period, makes the existence of an early financial understanding between Rome and Egypt probable, and may lead to a revision of current ideas regarding the relations between the two states in the years following the defeat of Pyrrhus.<sup>103</sup>

Mattingly contributed an article to the «Serta Hoffilleriana» in which he discussed a group of those *aes signatum* bars used by the Romans immediately prior to the introduction of a regular cast coinage.<sup>104</sup> He gives it as his opinion that they were money, and, noting that their average weight is roughly six Oscan pounds, suggests that we have here an explanation of Pliny's statement that the types of the Janus-Prow bronze were of the sextantal reduction.<sup>105</sup> For the *as* of this series while weighing a full pound, was one sixth of the weight of the stamped bar which it is supposed to have replaced. Measured by the standard of the bar the libral *as* was a *sextans*.

The long series of Mattingly's publications and the criticisms of certain dissentients warranted a thorough recapitulation of the ideas which he had advanced, and such was furnished in «The First Age of Roman Coinage»,<sup>106</sup> the very title which he had used in 1929 when he launched his first attack on the traditional dating of the *denarius*. He gathers up all that he has propounded on the subject in a period of sixteen years, and presents it in orderly sequence and condensed form.

<sup>103</sup> M. HOLLEAUX will not acknowledge the existence of intimate ties between Rome and Egypt in the third century B.C. «On peut tenir pour véritable que, sous Philadelphie, des relations amicales se sont nouées entre Rome et l'empire lagide; mais ces relations n'ont pas pris la forme politique, elles n'ont point été consacrées par un traité, et jusqu'à la fin du III<sup>e</sup> siècle elles n'ont jamais eu de caractère politique. — D'autre part et contrairement à ce qu'on a dit parfois, il n'est point exact que, soigneux de favoriser le développement du commerce romain, le Sénat ait, dès le III<sup>e</sup> siècle, conclu des traités avec quelques grandes cités de l'Asie grèque et pratiqué dans cette région une 'politique économique'». «Rome, la Grèce, et les Monarchies Hellénistiques», École Française d'Athènes et de Rome (1921), p. 29. Prof. F. M. HEICHELHEIM thinks that Egypt before and during the First Punic War encouraged and subsidised Rome as a counterpoise to the power of Carthage (in an unpublished work on the history of Rome). MATTINGLY's hypothesis suggests that HOLLEAUX's negative is too sweeping. It fits in very neatly with the theory of Prof. HEICHELHEIM. For the years 273—269 B.C., when Pyrrhus disappeared from the arena of Mediterranean politics (he left Italy in 275 and was killed in 272 B.C.), were the very period when one would expect Egypt to be seeking a fresh offset to the power of her rival, Carthage. Cp. on these questions now in detail L. H. NEATBY: Romano-Egyptian Relations During the Third Century B.C. Transact. Amer. Philol. Assoc. 91 (1950) pp. 89—98.

<sup>104</sup> «Aes Signatum», in «Serta Hoffilleriana» (Zagreb, 1940), pp. 537—545. More recently the theory has been advanced that the Aes Signatum bars had a religious significance, and were used to discharge vows. Cp. A. C. DELIPERI: La Funzione del 'Quadrilatero' Numismatica 9 (1943) pp. 38—47.

<sup>105</sup> N. H. XXXIII, 44—45.

<sup>106</sup> JRSt. 35 (1945) pp. 65—77. Cp. also the revised translation into German of this important article «Nummus und As». Schweiz. Num. Rundschau 33 (1947) pp. 5—16, now supplemented by H. MATTINGLY: The Various Styles of the Roman Republican Coinage. Num. Chron. Series 6 vol. 9 (1949) pp. 57—74; E. A. SYDENHAM: The Coinage of the Roman Republic. London 1952; E. S. G. ROBINSON—R. A. G. CARSON: A Guide To the Exhibition Of Roman Coins In The British Museum London 1952. sections I, II.

Rome must, he states, have become familiar with coined money at the latest when her armies penetrated into Campania, but the only coin of that period which can be recognized as Roman is a small bronze piece, Neapolitan in style, on which the legend 'Ρωμαίων replaces Νεαπολιτῶν.<sup>107</sup>

The *tresviri* of the mint were first appointed in 289 B.C. The *aes signatum* bronze are the only currency connected with this office during the first twenty years of its existence.

With this preface the writer presents three points:

- (a) The Romans struck their first silver in 269 B.C.
- (b) The *X-denarius* was not struck before 187 B.C.
- (c) At least one of the first *ROMANO* issues ran for forty-nine years.<sup>108</sup>

The first Roman silver, was, according to the writer's theory — based on arguments of style and standard — produced at four different mints, one at Rome, which he designates as «A», the second «B», possibly at Ostia, producing for Etruria and the North, the third «C», probably at Beneventum, and the fourth at a Greek city, presumably Tarentum. It was this mint which produced the «Diana didrachm», associated with the contemporary coinage of Egypt. Mint A is assigned definitely to the year 269 B.C. The others possibly may not have come into existence until a year or two later. The *ROMANO* legend was replaced by the *ROMA* in 235 B.C. at all mints except D which, as previously stated, continued to produce its «Diana didrachms» until about 220 B.C. All these silver issues had accompanying bronze.

About 235 B.C. mints A, B, and C began to mint silver didrachms bearing the legend *ROMA*, the coin of the Roman mint being the *quadrigatus*, which continued Rome's principal silver currency until ousted by the *denarius*. During the Second Punic War mints B, C, and D appear to have ceased producing, while Rome began to establish branch mints in other parts of Italy which struck coins of the metropolitan type. Mint D returned to life after 202 B.C. with *ROMA* didrachms.

All mints except D produced half-pieces (drachms). But the *quadrigatus* was accompanied by a half-piece in the first only of five issues distinguished by Mattingly;<sup>109</sup> it is assumed that the *victoriatus* which «was certainly well established before the end of the second Punic war» was reckoned as equivalent to the half-*quadrigatus*. «It may perhaps be a little later in origin» (than the *quadrigatus*), states the writer, who is prepared to admit an earlier date than that of 205 B.C. which he had previously assigned.<sup>110</sup> The first gold issue he places in 217 B.C. in which year Naples, Paestum, and Syracuse all sent gifts of gold to Rome.<sup>111</sup>

<sup>107</sup> See notes 93—96.

<sup>108</sup> The «Diana didrachm».

<sup>109</sup> «First Age Rom. Coin.» (1945) p. 75.

<sup>110</sup> See notes 77, 78.

<sup>111</sup> Livy, XXII, 32, 36 and 37. Livy represents the Senate as accepting merely token gifts on these occasions.

It is Mattingly's opinion that the early cast as of the Diana-Wheel type was not replaced by the Janus-Prow series until 235 B.C.<sup>112</sup> This bronze underwent two reductions; the first in 217 B.C.<sup>113</sup> from ten to six ounces, the second, perhaps in 209 B.C., from six to three ounces. After the victory over Hannibal the libral standard was restored. But Roman coinage was in a state of confusion:<sup>114</sup> *asses* of ten, six and three ounces circulated side by side, *quadrigati* of debased standard<sup>115</sup> were in circulation, and Roman victories in the East soon flooded the capital with new and unfamiliar units. These conditions made a thorough-going reform imperative, and the *quadrigatus* having become suspect, there were good reasons for introducing a new silver unit. About 187 B.C. the first *denarii* were issued, linked to the sextantal *as* on a copper-silver ratio of 1 : 120. For a few years the *quadrigatus* and the *denarius* fought for mastery, but by 168 B.C. the *denarius* was established as the recognized unit of Roman currency.<sup>116</sup>

Considering its revolutionary character, Mattingly's reconstruction of the history of early Roman coinage has encountered little opposition. Of his two principal critics, Signorina Lorenzina Cesano rejects his ideas *in toto*, while Dr. J. G. Milne would rather amend than exclude them altogether.

L. Cesano in «La Data di Istituzione del 'Denarius' di Roma»<sup>117</sup> will accept none of Mattingly's innovations, but maintains in its entirety the system of dating accepted prior to 1924. She re-affirms her faith in the passage of Pliny relating to the issuing of the *denarius* in 269 B.C.,<sup>118</sup> and in the previous existence of the Romano-Campanian didrachm, but, appealing as she does to the authority of Mommsen, Babelon, and Haebler, whose views had certainly been given full weight by Mattingly and his collaborators, she merely gives a vote «sans phrases» of little value in a learned controversy.<sup>119</sup>

From Livy's identification of the Athenian tetradrachm of 17.25 gms. with three *denarii*<sup>120</sup> Mattingly and Robinson had inferred that the *denarius* alluded to must have been the *quadrigatus* (5.74 gms.), and not the *X-denarius* of 4.2 gms. Signorina Cesano maintains that Livy «had substituted the money of his own time for that of the age of Flamininus»,<sup>121</sup> and had spoken of the cistophorus tetradrachm, which, weighing 11 gms., roughly approximated to

<sup>112</sup> «First Age Rom. Coin». (1945 p. 73.

<sup>113</sup> Ibid. Festus 347 M. The 333,333 1/3 asses of Livy (XXII, 10) are, MATTINGLY suggests, expressed in 6 ounces asses, representing 200,000 asses of 10 ounces.

<sup>114</sup> Ibid., p. 75.

<sup>115</sup> Ibid., pp. 72—3. Cp. Zonaras, VIII, 26, p. 1416 C.

<sup>116</sup> Ibid.

<sup>117</sup> «Bullettino del Museo dell'Impero Romano» IX (1934) XVI—XVII, pp. 1—26.

<sup>118</sup> N. H., XXXIII, 44.

<sup>119</sup> MATTINGLY was to comment rather caustically on this. See note 187.

<sup>120</sup> Livy, XXXIV, 52.

<sup>121</sup> «ha sovrapposto e sostituito la moneta del suo tempo a quella dell'età di Flaminio». L. CESANO: op. cit., p. 6.

three *X-denarii*, and further, citing Bahrfeldt,<sup>122</sup> she insists that the weight of the *quadrigatus* at that time was actually 4.54 gms. This reasoning fails to convince. The 17.25 gm. tetradrachm could, for lack of a more exact illustration, be loosely identified with three *quadrigati* of 6.54 gms., and Livy's statement has a fair claim to literal acceptance when it is presumably derived from Polybius.

Signorina Cesano disputes the identification of the *trinummus* of Plautus with the Attic tetradrachm<sup>123</sup> on the ground that the latter was not known to the audience of the Roman comedian. But this is a rash assumption; commerce, war, and translations from Greek comedy make positive assertion on this point impossible.

Mattingly and Robinson had identified the *novi nummi* of the prologue of Plautus' «Casina» with the new *denarii*.<sup>124</sup> Signorina Cesano<sup>125</sup> thinks that this prologue belongs to the time of «Cinna, who was Sulla's rival» against, K. Abel who now dates it before 103 and probably close to 160 B.C. Anyway, as Th. Mommsen has seen already and Abel has recently stressed again, this prologue contains two lines which make it certain that it was written in the lifetime of men who remembered Plautus himself.<sup>126</sup>

The writer goes on to present a number of citations from Livy, from which she draws some conclusions of which the following are significant:<sup>127</sup>

(a) That the *bigatus* (commonly identified with the *denarius* of the Dioscuri reverse) was well-known in the time of Hannibal.

(b) That the *denarius* was current at the time of the triumph of L. Cornelius Scipio over Antiochus. (189 B.C.)<sup>128</sup>

(c) That the Spanish *Argentum Oscense* was coined after the standard of the *denarius*, not later than 206 B.C.

(a) and (c) will be dealt with later when we consider the objections of Dr. J. G. Milne. Point (b) is of little significance as Mattingly and Robinson do

<sup>122</sup> Riv. ital. num. 12 (1899) pp. 430 ff.

<sup>123</sup> L. CESANO: op. cit., p. 7.

<sup>124</sup> Ibid.

<sup>125</sup> «Al tempo di Cinna . . . il competitore di Silla. Ibid.

<sup>126</sup> *Antiqua opera et verba quom vos placent*  
*Aequom placere est ante veteres fabulas:*  
*Nam nunc novae quae procedunt comoediae*  
*Multo sunt nequiores, quam novi numi.*  
*Nos postquam populi rumores intelleximus,*  
*Studiosae expetere vos Plautinus fabulas:*  
*Antiquam eius edimus comoediam,*  
*Quam vos probastis, qui estis in senioribus,*  
*Nam iuniorum qui sunt, non norunt, scio.*

Plautus, «Casina», 11. 7—15.

Yet from the language here it would seem that MATTINGLY and ROBINSON dated this prologue too early when they placed it in the year of the dramatist's death (p. 16). Cp. now K. ABEL: Die Plautusprologe. Phil. Diss. Frankfurt. 1955, pp. 55 f., 129 notes 318, 320.

<sup>127</sup> L. CESANO: op. cit., pp. 8—10. Cp. now also for the following L. H. NEATBY, «The Bigatus». Am. Journ. Arch. 55 (1951) 241 f.

<sup>128</sup> Livy, XXXVII, 59.

not dispute the existence of a coin called the *denarius* prior to the first minting of the coin to which has been conceded by modern numismatists the exclusive right to that name.

Signorina Cesano meets the argument that during the Second Punic War South-Italian rebels and Carthaginians re-coined Roman bronze of the semi-libral, but never of the sextantal standard, by pointing out that the semi-libral bronze had circulated long and widely, and that it lent itself to re-striking more readily than coins of reduced standard; hence we have here no grounds for disputing the existence of bronze of the sextantal standard in the years 216—211 B.C.<sup>129</sup>

To arguments based on the assumption that *denarii* marked *C* and *MA* are early issues of their series the writer states that a recently discovered hoard contained at least nine *MA denarii* of a weight «inferior to that of the 1/84 (of 1 pound = 3.5 gms.) reduction»,<sup>130</sup> (un peso inferiore al *denarius* dalla riduzione ad 1/84) and hence posterior to the re-tariffing at 16 *asses*.

The writer cannot admit that certain South-Italian coins contemporary with the early *denarius* are dated as late as the Second Punic War.<sup>131</sup>

She questions Mattingly's dating of the Mars-Eagle coin, while admitting that the question is a difficult one.<sup>132</sup>

Sydenham's dating of the victoriate<sup>133</sup> Signorina Cesano is disinclined to accept, admitting that «aesthetic and artistic feeling»,<sup>134</sup> bestowed in different degrees on different individuals, causes diversity of opinion.<sup>135</sup>

Reasoning based on comparison of the Romano-Campanian with the Neapolitan coinage Signorina Cesano receives with scepticism, remarks that the question is complex, re-affirms her faith in Mommsen, Samwer, Bahrfeldt, and Haeblerlin, and adds some technical arguments.<sup>136</sup>

She gives some argument on the types of Roma and the Dioscuri, which appear on early *denarii*, and in which Mattingly and Robinson had sought corroboration for their 187 B.C. thesis.<sup>137</sup>

<sup>129</sup> L. CESANO: op. cit., p. 11.

<sup>130</sup> The author promises an early notice of this hoard in the «Notizie degli Scavi di Antichità». Painstaking search has failed to show that this pledge was redeemed up to 1954. WILHELMINE HAGEN in «Neue Forschungen zur Römischen Münzkunde» in the Hamburger Beiträge zur Numismatik, Neue Folge, Heft 2 (1948), pp. 5—15, reiterates the argument based on the *C* and *MA denarii* without noticing that its validity had ever been questioned. MATTINGLY in a letter in Numismatica, XIII (1947) pp. 116—8, does the same.

<sup>131</sup> L. CESANO: op. cit., p. 12.

<sup>132</sup> Ibid., pp. 13—4.

<sup>133</sup> Ibid., pp. 15—6.

<sup>134</sup> «sensibilità estetica ed artistica». p. 16.

<sup>135</sup> For those who place, as L. CESANO does, the reduction and re-tariffing of the *denarius* in 216 B.C. it is compulsory to thrust the *victoriat* back to a much earlier date, for the reduced *denarius* is hardly distinguishable in weight from the original *victoriat* of 3.41 gms. The two can hardly have circulated together.

<sup>136</sup> L. CESANO: op. cit., pp. 16—8.

<sup>137</sup> Ibid., pp. 19—22.

There is a faint note of irritation in Signorina Cesano's reference to hoards «imperfectly understood, of uncertain date, and today arbitrarily dated to support novel hypotheses»,<sup>138</sup> and in the allegation that «the new theory seems to exaggerate unreasonably the tendency, which reveals itself from time to time, of establishing more recent dates, for the cardinal points, the milestones in the history of the development of Roman civilisation, which have been fixed by the most gifted and conscientious of historians».<sup>139</sup> There is a hint here of Roman prejudice against Northern barbarians in which Signorina Cesano's fellow-Latin, M. de Gentilhomme, does not join, and which, when directed against men of approved scholarship, detracts a little from the lady's «auctoritas», though it does nothing to invalidate her reasoned arguments.

Another active dissident, the late and lamented Dr. J. G. Milne, accepts the system proposed by Mattingly and Robinson in general, though he questions it in one important detail. In his review of «The Date of the Roman Denarius, and Other Landmarks in Early Roman Coinage» (H. Mattingly and E. S. G. Robinson),<sup>140</sup> he has this to say of the authors' scheme of redating: «This is a most important advance, not only for numismatic, but for economic studies; it clears away at once the difficulty that has been felt on the grounds of artistic style in treating the *denarii* as contemporary with the *quadrigati* and *victoriati*, and the problems involved in the assumed bimetallism of Rome during a period of some seventy or eighty years, from 269 B.C.» While, unlike Signorina Cesano, Dr. Milne finds no «inverisimilitude» in the general revision of dating proposed, like her he is stumped by the *bigatus*, a coin which it had been customary to identify with the early *denarius*. It shows the Dioscuri on the reverse, but being mentioned by Livy first in 216 B.C. and, in all, nine times prior to 187 B.C., cannot have been this *denarius* if the dating of Mattingly is to be accepted without qualification. Dr. Milne cites Livy XXXIV, 10 and 46 (dealing with the period 195—4 B.C.) in which the historian records that Roman generals, returning from Spain, brought back large quantities of *bigati* and *Argentum Oscense*, the former of which he identifies with the *X-denarius*, and the latter with Celtiberian silver of the *denarius* standard. Further, admitting that the introduction of the *denarius* is linked with that of the bronze of the sextantal standard, he refers to a paper by the late E. T. Newell on two hoards discovered at Minturno, one of which includes coins of the sextantal standard and is probably dated 191 B.C.<sup>141</sup> Hence Dr. Milne fixes on 205 B.C. as a more

<sup>138</sup> «mal noti nella vera composizione, di data incerta, datati oggi arbitrariamente a sostegno-nuova tesi». p. 22.

<sup>139</sup> «mi appare, se non erro, la nuova teoria abbia esagerato sino all'inverosimile la tendenza che si rivela più o meno sporadicamente di abbassate sempre più nel tempo i punti fissi cardinali, le pietre miliari della storia dello sviluppo della civiltà romana, anche controllate dai più geniali e coscienziosi storici della romanità». Ibid., pp. 23—4.

<sup>140</sup> JRS. 24 (1934) pp. 61—3.

<sup>141</sup> Numismatic Notes and Monographs. LX (1933) pp. 1—21.



probable date for the minting of the first *denarius*.<sup>142</sup> In that year P. Cornelius Scipio brought to Rome a considerable mass of Spanish silver,<sup>143</sup> and with enormous loans to pay off, the Roman state needed a silver coin of fixed value, not only in Italy, but also in Sicily, where Syracuse was no longer in a position to provide currency. Dr. Milne also queries 235 B.C. as the date of the first *quadrigatus*, thinking that on grounds of style it might be referred back to 269 B.C., and the first *victoriatus* to a date nearly as early.

The paper by E. T. Newell to which Dr. Milne alludes deals with «Two Hoards from Minturno». Our enquiry is concerned with one only which was discovered by Dr. Jotham Johnson, then of Pennsylvania University Museum and now of New York University. It consisted of Roman semi-libral, sextantal, and uncial bronze, together with Romano-Campanian and Sicilian bronze. The coins were somewhat damaged and fused, apparently by fire.

This hoard is dated in 191 B. C. with great probability by a passage in Livy, XXXVI, 37: *Minturnis aedem Iovis et tabernas circa forum de caelo tactas esse*. The find was located at Minturno, the ancient Minturnae, under an Italian stoa which subsoil cleaning revealed had been preceded by a row of small shops, doubtless the *tabernae* of Livy. The most significant feature of the hoard was that it contained not a single coin of the urban series bearing moneyers' symbols, initials, or abbreviated names, which pre-Mattingly theory had assigned to the period 269—150 B.C. Hence Mattingly's general scheme of re-dating receives valuable confirmation. On the other hand if 191 B.C. is the *terminus ante quem* of Roman bronze of the sextantal standard, doubt is cast on the exactness of the date 187 B.C. for the first *denarius*. The occurrence of bronze of the uncial standard nearly half a century before the date assigned it by Sydenham<sup>144</sup> is another difficulty, though the Minturno unciae may be an emergency output of the Hannibalic period.

In «Pliny and the First Coinages at Rome»<sup>145</sup> Dr. Milne invokes a disputed passage in Pliny to support his case. The Jan-Mayhoff reading (accepted by Mattingly) of the sentences involved runs: *Aureus nummus post annos LI percussus est quam argenteus ita ut scripulum valeret sestertios vicenos, quod efficit in libram ratione sestertii, qui tunc erat VDCCLX. Postea placuit XXXX signari ex auri libris, paulatim principes imminuere pondus, et novissimus Nero ad XXXV*.<sup>146</sup>

This, states Dr. Milne, represents «a bold conjecture of Mommsen's to provide something like a reasonable relation of gold and silver». The best text, «the text of B», reads: *denarius nummus post annos LI percussus est quam argenteus ita ut scripulum valeret sestertio viciens quod efficit in librali ratione*

<sup>142</sup> The bigatus is mentioned by Livy as early as 216 B.C. (XXIII, 15).

<sup>143</sup> Livy, XXVIII, 38.

<sup>144</sup> See note 80.

<sup>145</sup> Classical Review 50 (1936) pp. 215—7.

<sup>146</sup> N. H., XXXIII, 47.

*sestertii qui tunc erant CCCC*. The reading *denarius* had been rejected by editors because it was assumed that «*denarius nummus*» was a tautology for *argenteus*. But the *argenteus*, Dr. Milne argues, must be interpreted as the *quadrigatus*, which was not a *nummus* at all (i.e. had no fixed value in terms of bronze). From this passage of Pliny he therefore infers for the first *denarius* a date of 218 B.C. or a little later. A further discussion by the same author<sup>147</sup> merely elaborates arguments which he had already brought forward. Pliny's statement, *placuit denarium pro decem libris aeris valere, quinarium pro quinque, sestertium pro dupondio et semisse*,<sup>148</sup> he interprets by identifying the *quadrigatus* with the *denarius* of Pliny, the *victoriatus* with the *quinarius* of the Roman author, and the half-*victoriatus* with his *sestertius*. The *quadrigatus*, having no fixed equivalent in bronze, gradually appreciated from the value of ten to that of sixteen bronze *asses*; then, about 218 B.C., the Senate endorsed this new ratio, introduced the *denarius*, and fixed its value at ten *asses*. Dr. Milne reiterates his objection to 187 B.C. as the date for the first *denarius* by again invoking the *bigatus* of Livy, which, having altered his own choice from 205 to 218 B.C. (prior to 216 B.C.) he can now do with perfect consistency.

In «The Problem of the Early Roman Coinage»<sup>149</sup> he follows Mattingly into the realm of the so-called Romano-Campanian coinage, and is again constrained to disagree. His arguments are technical. It will suffice to summarize his conclusions: (a) The Janus-Prow series may belong to the end of the fourth century B.C., «the date of 235 B.C. for the beginning of the Prow series is quite inadmissible for reasons of style». (b) The *ROMANO* didrachm he dates from the *tresviri* of the Mint, first appointed in 289 B.C. It was possibly produced at Naples; it is generally agreed that it was not minted at Rome. The *ROMA* series of didrachms was inaugurated in 269 B.C., at which time the first *quadrigatus* was minted at Rome.

All the articles of Dr. Milne which have been quoted here with the exception of the last-named were included in a brief reply which Mattingly embodied in a note to the second of his two articles entitled «The First Age of Roman Coinage»,<sup>150</sup> in which he re-affirms the deduction from Livy XXXIV, 52, that *denarius* in 194 B.C. still meant the *quadrigatus* didrachm; he refutes the reading of *denarius* for *aureus* in Pliny, XXXII, 47, by the telling point that the Roman author had earlier in the same chapter spoken of a *denarius aureus*. The *Argentum Oscense* he maintains, was not minted after the standard of the *denarius* until well into the second century B.C.; finally he interprets *bigatus* as a slang term for a half-*quadrigatus*. This last point seems a daring hypothesis, but, as will be seen, is not without plausibility.

<sup>147</sup> Roman Literary Evidence of the Coinage. I. R. St. 28 (1938) pp. 70–4.

<sup>148</sup> N. H., XXXIII, 43.

<sup>149</sup> JRSt. 36 (1946) pp. 91–100.

<sup>150</sup> JRSt. 35 (1945) p. 76, note 47.

A not entirely convincing attempt to refute Milne's case was made in *Argentum Oscense and Bigati*, by Charles Seltman<sup>151</sup> who based his argument on an earlier monograph by Sir George Hill.<sup>152</sup> The latter quotes Zobel<sup>153</sup> as supposing that the Romans called all Spanish silver *Oscense* because Osca had the only Spanish mint in Roman times. He thinks that Spanish *denarii* may have been in circulation prior to 153 B.C., but doubts if they ante-dated the governorship of Domitius Calvinus (39—36 B.C.) by more than a century. Since Livy, says Seltman, was palpably in error when he spoke of *Argentum Oscense*, he may fairly be doubted when he speaks of the *bigatus*, especially when his authority is the unreliable Valerius Antias. «If it is nonsense for Livy to talk of Oscan *denarii* as current in 195—4,<sup>154</sup> it is probably equal nonsense for him to talk of *bigati*. But blame Valerius Antias. This is unfair. Livy does not speak of «Oscan *denarii*»; he speaks of «Oscan silver», which, as is evident from the passage cited in the last footnote, was neither «*infectum*», nor of the standard of the *bigatus*. Sir George Hill's explanation has perhaps eliminated the *Argentum Oscense* as an objection to Mattingly's dating, but the *bigatus* remains unexplained.

Seltman's article elicited a reply from A. Stazio,<sup>155</sup> who, representing himself more as a historian than a numismatist, sought to vindicate the reliability of Livy. We need not quarrel with his assertion that the sources of Livy were usually well-informed, nor with the inevitable inference that *bigati* and *Argentum Oscense* actually circulated in Spain in the first decade of the second century B.C. as the Roman historian asserted; the fundamental point, the identification of these forms of currency with the *X-denarius*, remains not proven. Sir George Hill doubts if *denarii* circulated in Spain much before the middle of the second century B.C., and even if he proceeds, as Stazio asserts, «with a series of hypotheses not supported by any concrete facts», their author's experience and reputation entitles these hypotheses to respect until concrete facts are adduced to refute them. In a brief excursion into the field of pure numismatics Stazio identifies the *bigatus* with the later *denarius* of reverse Diana in biga, which he dates 217 B.C. But the British Museum Catalogue of H. A. Grueber (a high priest of the conservative school of classical numismatists) places none of these coins earlier than the second century B.C. The rebuke which Stazio administers to the gratuitous scepticism of Seltman is just, but he leaves the debate where he found it.

<sup>151</sup> Num. Chron., series 6. 4 (1944) pp. 77—82.

<sup>152</sup> Notes on the Ancient Coinage of Hispania Citerior. Numismatic Notes and Monographs, L (1931) pp. 1—196. Reference is to pp. 138 ff.

<sup>153</sup> Ibid., p. 138.

<sup>154</sup> M. Porcius Cato ex Hispania triumphavit. Tulit in eo triumpho argenti infecti viginti quinque milia pondo, bigati centum viginti tria milia, Oscensis quingenta quadraginta etc. Livy, XXXIV, 46.

<sup>155</sup> Bigati e Argentum Oscense, Numismatica 13 (1947) pp. 11—16, 60.

It would seem that when Mattingly dismissed the *bigatus* as half a *quadrigatus* he had hit upon the true explanation — that the *victoriatus* (originally a half-*quadrigatus*) had by a process which he did not explain, come to be so designated. This point will become clearer if we examine the very citations from Livy with which Signorina Cesano designed to confound him.<sup>156</sup>

(a) In 216 B.C. the praetor, M. Claudius Marcellus, *bigatos quingentos quaestorem numerare iubet* to the Nolan knight, L. Bantius. Livy XXIII, 15.

(b) In 197 B.C. the consul, Q. Minucius Rufus, triumphing on the Alban mount over the Ligures and the Boii, bore as part of the spoil *argenti bigati quinquaginta tria milia et ducenti*. Ibid., XXXIII, 23.

(c) In the same year C. Cornelius Cethegus, the colleague of Minucius, granted a triumph over the Insubres and the Cenomani, *tulit in eo triumpho . . . argenti bigati septuaginta novem milia*. Ibid.

(d) In 196 B.C. the spoils won by the consul, M. Claudius Marcellus, from the Insubres and Comenses included *argenti bigati ducenta triginta quattuor milia*. Ibid. XXXIII, 37.

(e) In 195 B.C. the spoils of the ovation of M. Helvius over the Celtiberi included *bigatorum septendecim milia viginti tria*. Ibid. XXXIV, 10.

(f) In the same year Q. Minucius Thermus, the successor of Helvius, bore in his triumph *bigati* to the number of *septuaginta octo milia*. Ibid.

(g) The plunder of the consul, M. Porcius Cato, who triumphed *ex Hispania* in 194 B.C., included *bigati centum viginti tria milia*. Ibid. XXXIV, 46.

(h) In 191 B.C. M. Fulvius Nobilior, granted an ovation for his Spanish campaign, *argenti bigati prae se tulit centum triginta milia*. Ibid. XXXVI, 21.

(i) In the same year the consul, P. Cornelius Scipio Nasica, in his triumph over the Boii, *Transtulit . . . bigatorum nummorum triginta quattuor milia*. Ibid. XXXVI, 40.<sup>157</sup>

It will at once be noted that only one of these references (the first) is concerned with a purely Italian transaction; the remainder relate to monies plundered from Insubres, Cenomani, Ligures, Boii, from the Celtiberi, and other unspecified Spanish tribes. This is highly significant, especially when considered in conjunction with another fact, that Livy mentions the *victoriatus* only once — in almost the last of his extant books.<sup>158</sup> The latter may never have been an official Roman coin, but we know that the Romans used it for trade with neighbouring peoples. In<sup>159</sup> this period coins of the *victoriatus* standard are

<sup>156</sup> L. CESANO: op. cit., pp. 8—9.

<sup>157</sup> Erroneously ascribed by L. CESANO to Livy, XXXVI. 44. Her reading of the number of bigati, which also differs from mine, I have retained.

<sup>158</sup> In 177 B.C. the consul, C. Claudius Pulcher, in his triumph over the Histri and Ligures, *tulit in eo triumpho denarium trecenta septem milia, et victoriatum octoginta quinque milia septingentos duos*. Livy, XLI, 13.

<sup>159</sup> Pliny, N.H. XXXIII, 3. The *victoriatus* «*ex Illyrico advectus, loco mercis habebatur*».

found at Saguntum,<sup>160</sup> at Massilia,<sup>161</sup> in Thessaly,<sup>162</sup> in Epirus,<sup>163</sup> at Apollonia,<sup>164</sup> and Dyrrachium.<sup>165</sup> It is extraordinary that this coin appears but once in the masses of coined money which victorious generals brought to Rome.

We are thus confronted with two difficulties instead of one. Overwhelming numismatic hoard evidence shows that at the close of the third century B.C., and for some time thereafter, there was circulating among the neighbours of Italy a semi-official Roman coin, the *victoriatus*, which Livy mentions only once.<sup>166</sup> On the other hand the historian makes it evident that there was current among the neighbours of Rome a coin, called by him the *bigatus*, for which, if they accept 187 B.C. as the date of the first *denarius*, numismatists are at a loss to account for. Both of these difficulties vanish if the *bigatus* and *victoriatus* are found to be identical, or if the *victoriatus* can be proved to be included in a larger group of coins of similar standard, which Livy designates as *«bigati»*.

The arguments in favour of this thesis, if not conclusive, are, at any rate, strong. Mattingly's dating of the first *denarius* in 187 B.C. is supported by weighty evidence, and is today widely accepted,<sup>167</sup> yet the *bigatus* remains a stubborn difficulty unless disposed of in the manner here suggested. The references occurring in Livy indicate that the *bigatus* was widely current along the frontiers of Roman rule; we know that this was true of the *victoriatus*. The absence, except in one instance, of the *victoriatus* from Livy's catalogues of plunder makes it a fairly obvious inference that he does mention that coin, but calls it by another name. But how did the name *bigatus* come into use? Mattingly's daring conjecture, which is confirmed by evidence recently come to light supplies the answer: The *bigatus* was a half-*quadrigatus*.<sup>168</sup> A hoard discovered not long ago at Suessa Aurunca, containing thirty-eight coins belonging to the Campanian, Campano-Tarentine, and Romano-Campanian groups, included a high proportion of *quadrigati* which had been cut in half.<sup>169</sup> The

<sup>160</sup> B. V. HEAD: *Historia Nummorum*, 1911, 2nd ed. p. 5; F. M. HEICHELHEIM: *New Evidence on the Ebro Treaty*, *Historia* 3 (1954) pp. 211—219.

<sup>161</sup> *Hist. Num.*, p. 7; S. W. GROSE: *Fitzwilliam Museum. Catalogue of the McClean Collection of Greek Coins*, I. Cambridge 1923, nos. 34 f.

<sup>162</sup> *Hist. Num.*, p. 311; GROSE: *op. cit.* II, nos. 4710 f.; F. M. HEICHELHEIM: *Sylloge Nummorum Græcorum* IV, 3. 1951, nos. 2462—2479.

<sup>163</sup> *Hist. Num.*, p. 324 f.; GROSE: *op. cit.* II, nos. 5186 f.; HEICHELHEIM: *op. cit.*, nos. 2627—2629.

<sup>164</sup> *Hist. Num.*, p. 214; GROSE: *op. cit.* II, nos. 5017 f.; HEICHELHEIM: *op. cit.*, nos. 2491—2499.

<sup>165</sup> *Hist. Num.*, p. 315; GROSE: *op. cit.* II, nos. 5047 f.; HEICHELHEIM: *op. cit.*, nos. 2540—2567. For Coreyra *op. cit.* *Hist. Num.*, p. 327; GROSE: *op. cit.* II, nos. 5217 f.; HEICHELHEIM: *op. cit.* nos. 2557—2666; for Ambracia *Hist. Num.*, p. 319 f.; GROSE: *op. cit.* II, nos. 5120 f.; HEICHELHEIM: *op. cit.*, no. 2594.

<sup>166</sup> Besides the works of HEAD and SYDENHAM already cited, see H. A. GRUEBER: (1951) pp. 241 f. B. M. C. Republican; and especially L. H. NEATBY: *The Bigatus*, *Am. Journ. Arch.* 55 (1951) pp. 241 f.

<sup>167</sup> By WILHELMINE HAGEN: *LE GENTILHOMME*, CARY, GABRICCI and many others.

<sup>168</sup> *JRSt.* 35 (1945) p. 75 note 47.

<sup>169</sup> L. BREGLIA: *Rinvimento Monetale di Sessa Aurunca*, *Numismatica* 12 (1946) pp. 1-5.

location of the find on the borders of Latium and Campania is significant. Evidently, the *quadrigatus* was inconveniently large for some of the business transactions between Romans and South Italians. The crude remedy of cutting the coin in half was employed until rendered unnecessary by the introduction of the *victoriatus* to facilitate Rome's trade with outsiders. To have given an official name to these dismembered *quadrigati* would have been ridiculous; *bigatus* was a convenient and obvious term to be applied, and even after coins of the value of a half-*quadrigatus* were regularly minted, the name might continue to be employed in place of the more cumbersome *victoriatus*. There is no general agreement as to when the *victoriatus* was introduced; 229 B.C. in which year Rome, by the Coreyrean treaty, entered into intimate relations with the peoples of the East Adriatic coast has been suggested.<sup>170</sup> This would fit in well with Mattingly's date of 235 B.C. for the first *quadrigatus*, as we cannot suppose that a practice so liable to abuse as the division of coins would long be tolerated.

From a German numismatist the thesis of Mattingly has received qualified support; from French and English authorities complete endorsement. Walther Giesecke,<sup>171</sup> like Mattingly, regards the correct dating of the first *quadrigatus* of supreme importance in determining whether or not the *denarius* was introduced in 269 B.C., and adopts a view roughly corresponding to that of Milne. The «Quadrigratengeld», in his opinion, consisted of the following series: *aureus*, 6.98 gms., *quadrigatus*, 6.96 gms., half-*quadrigatus*, 3.49 gms., *as*, 279.36 gms. One *aureus* was the equivalent of 10 *quadrigati*; one *quadrigatus* equalled 2 ½ *asses*, giving a silver-gold ratio of 1 : 10, and copper-silver of 1 : 100.<sup>172</sup> The precious metals for this coinage Rome must have obtained from Tarentum.<sup>173</sup> Hence the *quadrigatus* and the gold which went with it must have appeared in 272 B.C. or later. The Janus-Prow copper of the libral standard he is inclined to place «shortly before, or during the Pyrrhic war».<sup>174</sup>

Giesecke accepts the opinion of L. Cesano, based on arguments of style, that the *denarius* and *victoriatus* appeared much later than the *quadrigatus*.<sup>175</sup> He does not admit that the overstriking of Roman bronze by Capua, Calatia

<sup>170</sup> F. M. HEICHELHEIM: Unpublished «History of Rome», Chapter V, Section 5 (to be published by Prentice Hall, New York).

<sup>171</sup> Die Entstehungszeit von Quadrigrat, Denar, und Victoriat. Deutsche Muenzblätter, Neue Folge, 11, 54—5 (1934—5), pp. 181—191.

<sup>172</sup> Ibid., pp. 182—3.

<sup>173</sup> «Wo hatte Rom die Mittel her, eine so reiche Gold- und Silberprägung vorzunehmen? . . . Die Antwort kann darauf nur lauten: 'Aus Tarent'». Ibid. MATTINGLY, GIESECKE, and HEICHELHEIM are agreed that Rome received foreign subsidies about 269 B.C., respectively naming Carthage, Tarentum, and Egypt as the benefactor. There is scope for further investigation here. It is, however, rather odd if Tarentum was able to furnish Rome with much in the way of precious metals when she had so recently been playing the host to an impecunious condottiere like Pyrrhus.

<sup>174</sup> «kurz vor oder in dem pyrrischen Krieg». Ibid., p. 184.

<sup>175</sup> Ibid., pp. 187—8. quoting L. CESANO: Vittoriati Nummi. Riv. ital. num., (1912), pp. 330 f.

and Atella must have occurred during the Hannibalic war, when these states were in revolt against Rome, quitting Sambon to prove that Capua had rights of coinage in the period 268—218 B.C.<sup>176</sup> This permits an earlier date for the introduction of the sextantal bronze (with which the *denarius* must go) than that fixed by Mattingly and Robinson. In Giesecke's opinion the minting of the *quadrigatus* ceased and that of the *denarius* began in 218 B.C.<sup>177</sup>

This article, in an expanded form, but with the same title, was embodied by Giesecke in his «Antikes Geldwesen».<sup>178</sup> He resolutely adheres to 218 B.C. as the date of the first *denarius*, having by an independent process of reasoning, come to the same general conclusions as Milne.<sup>179</sup> The *victoriatus*, he thinks, was brought out in 215 B.C. with a weight of 3.49 gms. to compete with Carthaginian currency in South Italy, and not for overseas trade, except with Sicily.<sup>180</sup> P. Le Gentilhomme in an article on the *quadrigatus*, and recently Prof. M. Cary and F. R. Cowell contribute no argument, but lend the weight of their authority on the whole to Mattingly.<sup>181</sup>

The authorities which we have examined, therefore, with one exception, are in favour of substituting for 269 B.C. as the date of the first *denarius* a date not much earlier than 218 nor much later than 187 B.C. It may be urged against the views of Milne and Giesecke that we know of no difficulties to account for the debasement of the late *quadrigatus*<sup>182</sup> unless its minting continued into the lean years after 218 B.C. and that the early *denarii* are of too good a quality to suggest the straitened circumstances of the Second Punic War. Nor was Rome in a state of perfect solvency during the Second Punic War.<sup>183</sup>

What we know of the economics of the period would warrant the assumption that, if the *denarius* did not precede the war of Hannibal, it came after the wars of Philip V and Antiochus III. Recently Gerhard Goedecke, Wilhelmine Hagen, and Karl Pink, not by chance, signified their almost complete

<sup>176</sup> Ibid., pp. 188—9, citing A. SAMBON: Mon. ant. de l'Italie. 1903, p. 390 f.

<sup>177</sup> Ibid., p. 190.

<sup>178</sup> Leipzig, 1938. Section cited is pp. 138—160.

<sup>179</sup> Antikes Geldwesen, p. 156.

<sup>180</sup> «als Gegenstück zu den Drachmen phoenikischen und carthagischen Fusses . . . Er (the victoriatus) hat auch nichts zu tun mit irgendwelchem ueberseeischen Verkehr Roms, wenn man von Sicilien absieht». Ibid., p. 160. But might not the victoriatus of 215 B.C. be regarded as the coin which Rome had earlier used for foreign trade with its weight slightly increased to compete with the silver of Hannibal?

<sup>181</sup> «Les quadrigati Nummi et le dieu Janus», Revue Numismatique, Quatrième Serie, 37 (1934), pp. 1—36. On p. 22 LE GENTILHOMME says, «Le quadrigat constitue la transition entre les premiers didrachmes de style et de type purement helléniques signés ROMANO ou ROMA, et le dénier romain classique, créé vers 187 avant J.—C.» Cp. now also M. CARY: A History of Rome. 1954<sup>2</sup>, Index s. v. coinage; F. R. COWELL: Cicero and the Roman Republic. 1956, pp. 94—104.

<sup>182</sup> See E. A. SYDENHAM: «The Victoriatus», Num. Chron. Series 5. 12 (1932) p. 93.

<sup>183</sup> In 200 B.C. *consules, cum ad novum bellum, quod magna classe magnisque exercitibus gerendum esset, vix aerarium sufficeret, negaverant esse unde iis* (the public creditors) *in praesentia solveretur*. Livy, XXXI. 13.

concurrence with Mattingly — indeed Fräulein Hagen does little but transcribe his arguments.<sup>184</sup> For some years Signorina Cesano's fellow-Italian, Luigi Clerici, has been disposed to come to terms with the innovators. Mattingly and Robinson have, he says, «profoundly shaken» the opinion that the first *denarius* was coined in 269—8 B.C., but he is less impressed with Mattingly's dating of the Romano-Campanian silver and of the Janus-Prow bronze.<sup>185</sup>

A revival of the controversy in the postwar years has (except in one important instance) contributed little that is original to the debate. In reply to Signorina Cesano's protest against the attempt to lower the date of the *denarius* by a hundred years «contrariamente alla chiara e precise testimonianza di Plinio e di altri scrittori romani»,<sup>186</sup> Mattingly states that «Pliny and the other Roman authors do not give a clear and precise account of Roman numismatic history. The main point, on which they are in complete agreement, is the issue of the first Roman silver in 269 B.C. This forms the basis of the new theory of the *denarius*. Signorina Cesano may verify this for herself, if she will read her authorities instead of flourishing them in the face of her opponents». <sup>187</sup> He meets Stazio's plea for respectful treatment of the Roman authors<sup>188</sup> in more temperate language: Pliny states (a) that Rome first minted silver in 269 B.C., (b) that Rome minted the first *denarius* in 269 B.C., (c) that this *denarius* was equated with ten libral *asses*. No numismatist today accepts (c). Mattingly rejects (b). Stazio, accepting (b), is forced to reject (a). Therefore Mattingly treats Pliny with as much respect as does Stazio.<sup>189</sup>

In «La Monetazione di Capua e il problema del Denario»<sup>190</sup> Laura Breglia deals with the overstrikes of Capua, Atella and Calatia on Roman semi-libral bronze, which Mattingly had dated from the period of revolt against Rome (215—211 B.C.). Some of these coins bear the legend *KAPU* from which Mat-

<sup>184</sup> W. HAGEN: *Neue Forschungen zur römischen Münzkunde*, Hamburger Beitr. zur Num. N. F. 2 (1948) pp. 5—15; for K. PINK: «The Triumviri Monetales and the Structure of the Coinage of the Roman Republic» Num. Stud. I (1952), pp. 491. Cp. also note 203. G. GÖDECKE: «Zur römisch-campanischen Didrachmenprägung», Berlin. Num. Ztschr. 6 (1951) pp. 165—168 tries to prove that the didrachm with head of Roma/Minerva, Victory, and legend *ROMANO* was issued in 241 B.C. or later.

<sup>185</sup> «Alecune autorevole numismatici, come il ROBINSON e il MATTINGLY, hanno profondamento scosso la convinzione comune che il 'denarius-X' d'argento sia stato coniato, come da tutti si conveniva sulla testimonianza di Plinio e di Livio, nel 269—8 B.C., ma essi non hanno saputo dimostrare con uguale successo che la monetazione romano-campana non sia anteriore alla guerra contra Pirro, che l'asse ai tipi di Giano e della Prora ricordi la vittoria navale di C. Duilio e sia stato preceduto da altre serie librali». «Economia e Finanza dei Romani», Bologna 1941 p. 241. CLERICI suggests that the mutiny of Roman troops in Campania (339 B.C.) may have been to enforce a demand for pay in the currency which Capua used in the hiring of mercenaries (p. 237). See Livy, VII, 38—41.

<sup>186</sup> In «Fasti della Repubblica Romano sulla Moneta di Roma», Estratto di «Studi di Numismatici», Roma, La Libreria dello Stato, MCMXLII, Vol. I, Fasc. II, pp. 105—262.

<sup>187</sup> Num. Chron. 6—8 (1948) p. 112.

<sup>188</sup> See note 155.

<sup>189</sup> Numismatica 13 (1947) pp. 116—118.

<sup>190</sup> Numismatica 14 (1948) pp. 11—16. Cp. also H. II. SCULLARD: Hannibal's Elephants. Num. Chron. Series 6. 8 (1948) pp. 158—168.



tingly infers that the city which struck them was in revolt against Rome. But, the writer argues, there is a possibility «che popolazione, già rientrate nella sfera di influenza romana, emettano monete autonome». The elephant which appears on some of the coins Mattingly calls African and attributes to the time of Hannibal; Laura Breglia thinks that it is an Indian elephant and to be associated with Pyrrhus. Sextantal bronze, she continues, was current at the time of the overstrikes; the Campanian cities restructured Roman semi-libral bronze because it had been replaced by the lighter issue, and was no longer legal tender. The coinage of Capua, and of Italy in general, came under Roman influence in the third century B.C., yet the representation of Diana in biga according to Mattingly did not appear on Roman currency until 187 B.C., while it occurs on Campanian coins which the same authority dates not later than 211 B.C. I. Heurgon,<sup>191</sup> observing in this group of coins a close link between the mintings of the three states, Capua, Atella, and Calatia, infers that they were united in opposition to Rome. This resemblance, says the writer, is more apparent than real, and what likeness does exist is due, not to a mutual understanding among themselves, but to a common borrowing from Rome.

Stazio has dealt with the word *nummus* as used in Plautus,<sup>192</sup> and concludes that it «abbia un significato che oscilla fra 'didramma' e 'monete' in genere», and is not applied to a specifically Roman coin. This may be true of what Plautus himself wrote, but in the prologue to the «Casina», which was written shortly after the death of the dramatist,<sup>193</sup> it certainly is so used, and it is from this prologue that Mattingly and Robinson derive an important argument.

The most important recent contribution to the debate is Ettore Gabricci's weighty article on «La riconiazione di bronzo studiata in rapporto con la riduzione dell'asse nell'Italia e nella Sicilia»,<sup>194</sup> a study of overstrikes, principally Roman, on the bronze of South Italy and Sicily. He agrees with Mattingly and Robinson that the overstrikes of Capua, Atella, and Calatia, occurred during the period of revolt against Rome. An important original point is that Rome overstruck bronze of Hiero II, an act which diplomatic courtesy would surely have forbidden while Hiero lived, and Syracuse remained a sovereign state. Like the British numismatists, but as a result of his own independent investigations, he accepts Festus' explanation of the origin of the Sextantal bronze standard as *propter Punicum Bellum*, and like them interprets the phrase as referring not to a wartime measure, but to postwar financial readjustment.

<sup>191</sup> Recherches sur l'histoire, la religion et la civilisation de Capoue préromaine. Bibl. Écol. Fr. d'Ath. et de Rome 154 (1942) pp. 210 f.

<sup>192</sup> 'Nummus' in Plauto. Numismatica 14 (1948) pp. 17—23.

<sup>193</sup> See note 126. Cp. also for related problems PH. W. HARSH: Aridum Argentum in Plautus Rudens 726. Am. Journ. Philol. 67 (1946) pp. 70 f.

<sup>194</sup> Bollettino Del Circolo Numismatico Napoletano 22/23 (1947) pp. 29—52. Cp. now, in addition, a coin hoard from Syracuse which was buried during the Second Punic War and combines Syracusan silver of Gelon, Philistis, and Hieronymus with Romano-Campanian quadrigati. See Notizie degli Scavi N.S. 5 (1951), 319 f.

Laura Breglia's reply «A proposito di riconiazioni»,<sup>195</sup> is more a gesture of dissent than an effective rebuttal of Gabricci's arguments. Her statement «non riteniami di dover datare necessariamente col Gabricci le nostre riconiazioni ad un periodo posteriore alla morte di Gerone», is an embarrassed admission of the importance of the new evidence adduced.

Mattingly's «Zephyritis»,<sup>196</sup> deals with early Romano-Egyptian relations and with the political importance of Arsinoe Philadelphos, without touching on any point of numismatic controversy.

Mattingly's reconstruction of early Roman monetary history receives curious confirmation from the researches contained in three articles by T. Reekmans, «The Ptolemaic Copper Inflation, 220—173 B.C.»,<sup>197</sup> «Monetary History and the Dating of Ptolemaic Papyri»,<sup>198</sup> and «Economic and Social Repercussions of the Ptolemaic Copper Inflation». <sup>199</sup> These articles give a picture of currency changes in Egypt which afford a striking parallel to the financial history of contemporary Rome. Mr. Reekmans' history of the vicissitudes which Egyptian coinage underwent in the period 220—173 B.C. is contained in substance in the first-named article, and supported by evidence contained in the other two. His reconstruction is briefly as follows:

Until the year 220 B.C. a stable Cu : Ar. ratio of 1 : 60 had been maintained in Egypt. But in that year she was confronted by a serious silver shortage caused by diminishing trade with Greece, due to intermittent war in that country, and by the Third Syrian War, which exhausted silver reserves and diminished grain production. The latter by a shortsighted economic policy was not encouraged to revive. The situation was soon aggravated by the loss of markets in Sicily and Italy as a consequence of the Second Punic War.

The rural population, which used copper in everyday transactions, had always been required to pay its taxes in silver, exchanged for copper on the established 1 : 60 ratio. The same nominal silver taxes were exacted when, in consequence of the above-noted scarcity of silver, the now inflationary exchange ratio had risen to a point in excess of 1 : 250. Farmers and traders were compelled to charge more for the goods which they exchanged or handled. Prices rose and the distress of the wage-earning classes, whose wages remained at the pre-inflation level, was great. Extreme jealousy was felt of public officials whose salaries were paid in silver, and of the tax-collector. Popular discontent expressed itself in serious unrest (217 B.C.).

<sup>195</sup> Ibid. 24 (1949) pp. 3—8. Gp. also L. BREGLIA: La coniazione argentea di Alesia Arconidea. Archivio Storico Siciliano 3. ser. II (1948) pp. 1—19; *id.*: Spunti di politica monetale romano in Sicilia ed in Sardegna. Accademia di Archeologia. Lettere 24/5 (1949/50) pp. 1—17; *id.*: La prima fase della coniazione romana dell'argento. Collana di Studi Numismatici III (1952).

<sup>196</sup> Am. Journ. Arch. 54 (1950) pp. 126—128.

<sup>197</sup> Studia Hellenistica 7 (1951) pp. 61 f.

<sup>198</sup> Studia Hellenistica 5 (1948) pp. 15 f.

<sup>199</sup> Chronique d'Egypte 46 (1949) pp. 324 f.

The government met this situation in 210 B.C. by changing over to the copper standard. Copper became legal tender, only convertible in exceptional cases into silver, and then on the 1 : 60 basis. Egypt sacrificed what remained of her foreign trade for the sake of internal harmony. Grain prices declined, but not to the pre-220 B.C. level, owing to decreased production. Again workers' wages did not vary. The price of silver on the free market retained its scarcity level in relation to copper. In consequence prices, when paid in silver, were four times lower than before, until by a progressive debasement of the silver currency the government reduced its silver content to 25 % and so brought it into equilibrium with copper.

By 187 B.C. Roman intervention in Greece and Asia had restored a measure of peace and order to the Eastern Mediterranean. In that year, according to Mattingly, she produced her silver *denarius*, adjusted to copper on the ratio of 1 : 120. This very ratio was adopted in Egypt in 184 B.C., causing an immediate rise in the price of commodities. At the same time the price of silver on the free market went up 100 %. To take part in world trade Egypt restored the silver standard again although this could only be done, in the long run, by inflicting loss either on the government or the taxpayers. The latter course was chosen in the end. Copper was made convertible at the Cu : Ar. ratio of 1:480 in 174 B.C. All wage earners suffered by this measure to stop run-away inflation for the time being. Those who were paid in copper coins lost heavily through the inevitable rise in prices, those who were paid in silver received debased currency which had only one fourth of its nominal value. Officials seem to have re-couped their losses by extortion which served to aggravate the misery of the lower classes. The resultant disorder was great, but prices slowly adjusted themselves.

These currency fluctuations and manipulations are curiously paralleled by contemporary happenings in Rome (if Mattingly's dates are correct). The Ar. : Cu. ratio in Italy prior to the Second Punic War has not been determined. Dr. Milne gives it as his opinion that the *quadrigatus* had no fixed value in terms of bronze.<sup>200</sup> But from 220 B.C. on the evidence of interconnection becomes strong. In 217 B.C., the year in which inflation produced disturbances in Egypt, Italy saw the *as* of 10 ounces reduced to one of six ounces by the *lex Flaminia minus solvendi*.<sup>201</sup> Egypt went on to the copper standard in 210 B.C. The following year was a time of financial crisis at Rome; the *as* dropped to three ounces about this time,<sup>202</sup> and all Romans were called upon to deliver

<sup>200</sup> Pliny and the First Coinages at Rome, *Class. Rev.* 50 (1936) p. 216. GIESECKE equates the *quadrigatus* with 2½ libral asses (circ. 269 B.C.) on the ratio of 1 : 100, later with 5 semilibral asses (6/10 of the libral) the ratio being 1 : 120. See *Antikes Münzwesen*, pp. 143/4; but all this is mere guesswork.

<sup>201</sup> H. MATTINGLY: *First Age of Roman Coinage*. *JRSt.* 35 (1945) p. 73.

<sup>202</sup> *Ibid.*

what gold and silver they had to the public treasury.<sup>203</sup> As already noted, Egyptian currency appears to have reacted to the establishment of the *denarius* with a fixed copper value and Athens, as has become extremely probable recently, with introducing or at least increasing the output of her just introduced New Style silver. The final victory of the *denarius* over the *quadrigatus*, placed by Mattingly about 170 B. C.<sup>204</sup>, parallels more or less Egypt's restoration of the silver standard in 174 B.C.

That the key dates in the financial history of Egypt, Athens, and Rome at this period, as determined respectively by Reekmans, Bellinger, Schwabacher, Miss Thompson, Pink, Mattingly, and Robinson, should in practically every case show so marked a correspondence is striking, especially as the three groups of investigators worked without taking the least notice (Professor Pink excepted) of the others' results. The more recent researches on Ptolemaic and Athenian currency reforms thus afford strong evidence of the reliability of Mattingly's. Indeed it is only natural that the adjustments of Egyptian currency which Reekmans has determined with a high degree of accuracy from papyrological sources should have had their reactions at Rome and even more vice versa. Mattingly has furnished evidence of close currency relations between the two countries at a much earlier date. Trade and politics<sup>205</sup> must have drawn the economic bonds closer between the three mediterranean centres Rome, Alexandria, and Athens in the passage of almost a century.

It would be a mistake to assume that freight rates in those days made up so large a part of the cost of imported goods that a high degree of correspondence between the currencies of trading nations, especially in the question of the Ar. : Cu. ratio, was not of the first importance. N. Jasny,<sup>206</sup> basing his estimate on a fragment of the Edict of Diocletian,<sup>207</sup> sets the cost of freighting wheat from Alexandria to Rome at 16% of the selling price on the free market. When the cost of a commodity in one country made up so large a part of its

<sup>203</sup> Livy, XXVI, 36. For Athens cp. A. R. BELLINGER: The Chronology of the Attic New Style Tetradrachms. *Hesperia* Suppl. 8 (1949) pp. 6 f.; W. SCHWABACHER: Der Parthenos-Archetyp der hellenistischen Silbermünzen Athens. *Swedish Institute Athens* X (1953) 104 f.; slightly revised by M. THOMPSON: «The Beginnings of the Athenian New Style Coinage. *Amer. Num. Soc. Notes* 5 (1952) pp. 25 f. K. PINK: The Triumviri Monetales and the Structure of the Coinage of the Roman Republic. *Num. Stud.* 7 (1952) pp. 5 f. connects correctly the earliest Roman *denarii* and the beginnings of Athenian New Style coinage, but dates both between one and two decades too early.

<sup>204</sup> H. MATTINGLY: First Age etc. *JRSt.* 35 (1949) p. 76.

<sup>205</sup> See notes 100—103; L. H. NEATLY: Romano—Egyptian Relations During the Third Century B.C. *Transact. Amer. Philol. Assoc.* 81 (1950) 84 f.

<sup>206</sup> Wheat Prices and Milling Costs in Classical Rome. *Wheat Studies of the Food Research Institute* 20, 4 (March, 1944) p. 145.

<sup>207</sup> «The maximum freight rates», says JASNY, l. c., «are in *denarii per castrensis modius* but, since the maximum price of wheat was established by the 'Edict' at 100 *denarii per castrensis modius*, the figures also express the freight rates as percentages of the wheat price.» The pertinent reference is the following: «*Ex quibus locis ad quas provincias quantum nauli excedere minime sit licitum. - Ab Alexandria Romam in K M<sup>o</sup> uno sedecim.*» *Fragm. Aphrodis.* I, 11, 23—25.

selling price in another, some degree of uniformity in currency regulations was essential to a healthy condition of trade. We know that relations between the court of Ptolemy and the Roman Senate were fairly intimate at this time;<sup>208</sup> Reekmans has dated the critical years in the financial history of Egypt in this period. The fact that these coincide with Mattingly's dating of similar crises in the development of the Roman currency is strong evidence of the accuracy of the latter's interpretation.

As to prosopographical implications of Mattingly's new coin chronology for Roman history the introduction of the first silver issue of the Republic is associated by Mattingly with Q. Ogulnius who, as curule aedile, had waged war on usurers,<sup>209</sup> and was later ambassador to Egypt.<sup>210</sup> The bronze reduction of 217 B.C. is referred by Festus to C. Flaminius, by Pliny to Fabius Maximus. Tenney Frank, as a compromise, suggested that Flaminius proposed a law which Fabius, when dictator, confirmed, perhaps with some modifications.<sup>211</sup> It is not certain whether the first Roman silver appeared in 269 or 268 B.C., though acceptance of the latter date does nothing to disprove the agency of Q. Ogulnius. O. Leuze favours 269 B.C.<sup>212</sup> The same authority, with less assurance, selects 217 B.C. for the first minting of gold,<sup>213</sup> which would seem to connect this innovation with C. Flaminius or Q. Fabius Maximus Verrucosus also. The financial crisis of 209 B.C. was successfully coped with by the consul, M. Valerius Laevinus.<sup>214</sup>

None of these adjustments need be associated with any particular faction in the Roman state; their expediency or necessity was doubtless evident to all. The introduction of the *denarius*, supposedly in 187 B.C., and its complete supplanting of the *quadrigatus* in twenty years is a different matter. Not all parties can have agreed on it, or the *quadrigatus* would not have maintained itself for so considerable a period after the introduction of the *denarius*. Which can be the more plausibly represented as the sponsor of the new coin, the faction of Scipio, or that of Cato? The probabilities are all in favour of the former. The *denarius* appears to have been associated with the triumph of the foreign policy of Scipio in Greece and Asia, and with the repayment of 25 ½ tributa of the public debt. It is certain that this measure did not commend itself to Cato who, as an exponent of the policy of Fabius, was an advocate of a full treasury, and was prepared to sacrifice the poorer classes to achieve this end.<sup>215</sup> The fall

<sup>208</sup> Livy XXXI, 9.

<sup>209</sup> Livy, X, 23. Cp. also T. R. S. BROUGHTON: *The Magistrates of the Roman Republic* I, II. 1951/2. Index s. v. Q. Ogulnius; PAULY—WISS.: RE. s. v. no. 5.

<sup>210</sup> F. ALTHEIM: *First Roman Silver Coinage*. Transact. Int. Num. Congr. (1936) 9. 148; Valer. Max. IV, 3, 9.

<sup>211</sup> Econ. Survey of Anc. Rome. I. 1933, p. 82.

<sup>212</sup> Das Datum der ersten Silberprägung in Rom. Ztschr. f. Num. 32 (1920) pp. 15—36.

<sup>213</sup> Die plinianische Datierung der ersten Goldprägung in Rom, *ibid.*, pp. 37—46.

<sup>214</sup> Livy, XXVI, 36.

<sup>215</sup> K. W. NITSCH: *Die Gracchen und ihre nächsten Vorgänger*. Berlin, 1847, p. 78.

of the Scipios enabled the *quadrigatus* to survive for some years, and, if Mattingly's dating is correct, its final disappearance may have been due to the ascendancy of the pro-Scipionic Fulvian gens.<sup>216</sup> The most eminent member of this gens in the early second century B.C., Q. Fulvius Flaccus, son of the conqueror of Capua, was decidedly anti-Catonic both in his method of letting contracts as censor, and in his taste for Greek architecture.<sup>217</sup> He was at odds with the Senate, and would be inclined to court the support which the Scipios would readily give to any enemy of Cato's. It may be more than coincidence that another Fulvius, the friend of C. Gracchus,<sup>218</sup> was at least indirectly associated with the re-tariffing of the *denarius* in the tribunate of the latter.

<sup>216</sup> Q. Fulvius Flaccus, a turbulent, but popular character (Livy, XXXIX, 39), consul (179 B.C.), censor (174 B.C.), showed independence of his colleague and of the Senate by spending public money on buildings in the colonies (Livy, XLI, 27). Cp. BROUGHTON: op. cit. Index p. 568 s. v. Q. Fulvius Flaccus; PAULY—WISS.: RE. s. v. no. 61.

<sup>217</sup> Livy, XLII, 3. Cp. BROUGHTON: op. cit. Index. s. v. Fabius Maximus Verrucosus, C. Flaminius; PAULY—WISS.: RE. s. v. Fabius no. 116; s. v. Flaminius no. 2.

<sup>218</sup> F. MÜNZER: Römische Adelsparteien und Adelsfamilien. Stuttgart 1920, pp. 210—211; BROUGHTON: op. cit. Index p. 567 s. v. M. Fulvius Flaccus; PAULY—WISS.: RE. s. v. no. 58.



R. STIEHL

HORAZ C. IV. 8.

Das achte Gedicht in Horaz' viertem Odenbuch enthält eine oft erörterte textkritische Schwierigkeit. Die Verse 13—20 sind, wie folgt, überliefert:

*non incisa notis marmora publicis,  
per quae spiritus et vita redit bonis  
post mortem ducibus, non celeres fugae  
reiectaeque retrorsum Hannibalis minae  
non incendia Karthagini inopiae  
eius qui domita nomen ab Africa  
lucratus rediit clarius indicant  
laudes quam Calabrae Pierides...*

Auf die Stropheneinteilung sei nicht eingegangen; sie soll noch behandelt werden. Zunächst geht es um eine inhaltliche Schwierigkeit.

Besieger Hannibals war der ältere Scipio. Deutet man 17 auf den Brand Karthagos, so ist damit eine Tat des jüngeren genannt. Und doch spricht Horaz nicht von beiden, sondern nur von einem, wie das an sichtbarer Stelle stehende *eius* zeigt. Gemeint sein kann allein der ältere Africanus. Denn *Ennius*, auf den die *Calabrae Pierides* verweisen, hat nur diesen gekannt, seine Taten in den Annalen und in einem besonderen Gedicht<sup>1</sup> behandelt. Karthagos Brand hingegen fällt mehr als zwei Jahrzehnte später als des Dichters Tod.

Die Kritik hat sich frühzeitig zu radikalen Massnahmen entschlossen.<sup>2</sup> Peerlkamp tilgte 14—17, Lachmann und Martin strichen 15 *non* — 19 *rediit*. Lachmann hat noch jüngst in G. Jachmann einen Nachfolger erhalten, während für die Neueren meist Bentleys Vorbild massgebend wurde, der sich auf Athetese von 17 beschränkte.<sup>3</sup> Sowohl Kiessling—Heinzes kommentierte Ausgabe wie Klingners kritischer Text streichen den Vers. Gegen Jachmann hat F. Dornseiff<sup>4</sup> das Nötige gesagt. Das Folgende beschränkt sich auf die Frage, ob 17 zu halten sei oder nicht.

<sup>1</sup> P. 212f. Vahlen.

<sup>2</sup> Eine Übersicht bei G. JACHMANN: Philol. 90, 331f.

<sup>3</sup> Vgl. Ed. nova von 1826. I, 266.

<sup>4</sup> Hermes 71, 458f.



«Absurd» sei es, so liest man bei Kiessling—Heinze, «Horaz zuzutrauen, dass er den älteren Scipio Karthago habe verbrennen lassen, und vollends absurd anzunehmen, dass ihn auf ein solch blamables, auch von grober Unkenntnis des Ennius zeugendes Versehen niemand aufmerksam gemacht hätte». Der Vers sei von «einem Ignoranten etwa des vierten Jahrhunderts interpoliert». Für Jachmann<sup>5</sup> bedeuten *incendia Carthagini* eine solche «Verkehrung geschichtlicher Wahrheit», dass er «kein Wort darüber verlieren» will. Überdies enthalte die Zusammenstellung der *incendia*, der *celeris fugae* und *reiectae minae* mit den zuvor genannten *incisa marmora* einen «unerträglichen Verstoss gegen alle Logik». Denn mit den *Calabrae Pierides* könnten nur die *marmora*, nicht aber die Taten selbst verglichen werden. Ehreninschriften und Dichtung lägen allein auf gleicher Linie, Taten hingegen seien allenfalls deren Gegenstand.

Athetese von 17, einmal anerkannt, zog die eines weiteren Verses nach sich. Denn das Gedicht besass nunmehr ungerade Verszahl, bei Horaz ohne Analogie, und so entschloss man sich zur Tilgung von 33. Lachmann hat auch da das kritische Urteil gesprochen, und diesmal schlossen sich alle ihm an. Hier werde mit «geringer Variation», «wie sie in den Oden sonst beispieillos sei», wiederholt, was schon 3,25,20 vom dionysischen Dichter gesagt sei. Von dort habe man auf den Gott Liber übertragen, was für diesen «nebensächlicher Zug seiner äusseren Erscheinung» bleibe. Man habe es getan, obwohl durch solches Verfahren «dessen Göttlichkeit... nicht eben in helleres Licht» trete.

Schliesslich hat K. Büchner<sup>6</sup> diesen inneren Gründen noch einen metrischen hinzugefügt. Es geht ihm um die Lex Meinekiana, derzufolge die Verszahl aller horazischen Oden durch vier teilbar ist. Büchner kommt zu dem Ergebnis, dass es für Horaz eine solche Regel von vornherein nicht gegeben habe. Erst allmählich sei es bei ihm zur Gliederung nach Viererstrophen gekommen. Im vierten Buch habe er sich schliesslich keine Ausnahme mehr gestattet. Dementsprechend sucht Büchner darzulegen, dass auch 4,8 in Viererstrophen zerfalle. Damit war für ihn die Ausscheidung der beiden Verse 17 und 33 gegeben.

Im einzelnen schliesst Büchner<sup>7</sup> sich mit geringen Änderungen den früheren Begründungen an. Vers 17 zeige eine «Irrung in der Geschichte», und 33 sei eine Wiederholung von 3,25,20. Dort passe er hin, hier dagegen gäbe er einen «überflüssigen und aufgeschwemmten Zug» des Gottes. Überdies beziehe sich 3,25,20 auf den Dichter: es wäre «banal», so meint Büchner, «wenn Horaz jetzt den Vers vom Gotte bringen sollte».

Die Meinung der Kritiker blieb — bis auf gleich noch zu nennende Ausnahmen — einhellig. Bei solcher Einhelligkeit mochte es unnötig scheinen, sich

<sup>5</sup> A. O. 333.

<sup>6</sup> Zur Form und Entwicklung der horazischen Ode und zur Lex Meinekiana, Ber. Verh. Sächs. Akad. 91 (1939) 2.

<sup>7</sup> A. O. 54f.

über eine Motivierung der Einschübe Gedanken zu machen. Warum ein Interpolator auf den Gedanken kam, 17 einzufügen, ist ebensowenig erklärt wie die Frage, aus welchem Grund die Erfindung eines Ignoranten solche Beachtung erlangte, dass sie seit dem 4. Jahrhundert in sämtliche Handschriften eindrang. Konnte man damals die beiden Scipionen nicht mehr unterscheiden?

Einhelligkeit der Beurteilung ist oft mehr hindernd als fördernd. Die Überzeugung, in Horaz' Handhabung der metrischen Technik müsse sich eine Entwicklung nachweisen lassen, hat Büchner empfänglich gemacht für die überkommene Tilgung von 17 und 33. Sie hat ihn aber harthörig werden lassen gegen Hinweise, die Horaz selbst gibt. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass dieser selbst 4,8 in Zweierstrophen eingeteilt wissen wollte.

Paarigkeit der Verse zeigt sich fast überall, am markantesten zu Beginn und am Ende des Gedichtes. Durch Endreim sind 1—2 und 3—4 verknüpft: *commodus—sodalibus, fortium—munerum*. Beide Paare werden durch dasselbe Wort (*donarem*) eingeleitet. Die Verse 7—8 sind Apposition zu 5—6 und nehmen dem Vorangehenden gegenüber eine selbständige Stellung ein. Sodann bilden 9—10 und 11—12 geschlossene Sinneseinheiten: 9—10 enthält die negative, 11—12 die positive Aussage. Wieder durch Endreim verbunden sind 13—14 und 15—16: *publicis—bonis, fugae—minae*; das entspricht 1—2 und 3—4. Endreim haben auch 25—26: *Aeacum—potentium* sowie 31—32: *infimis—ratis*. Schliesslich besitzen 33 und 34 die gleiche Art der Sperrung: *viridi—pampino, bonos—exitus*.

Solche Hinweise lassen sich schwerlich übersehen. Im übrigen ist Einteilung in Zweierstrophen bei kleineren Asklepiadeen nichts Auffälliges. Im Gegenteil: es ist, was man erwarten darf. Stichisch verwandte Asklepiadeen der Sappho sind in den Papyri<sup>8</sup> mittels *παράγχαροι* in Strophen von vier, aber auch von zwei Versen eingeteilt. Mit Horaz' allmählicher Gewöhnung an die Viererstrophe ist es demnach nichts. Er behielt sich, auch im Alter, eine Ausnahme von der Regel durchaus vor.<sup>9</sup>

Paarigkeit der Verse 25—26 und 31—32, 33—34 zeigt, dass die überlieferte Verszahl unantastbar ist. Aber wie wäre es möglich, 17 und 33 zu halten?

In der Tat hat 17 Verteidiger gefunden. Th. Birt<sup>10</sup> deutete: *non lapidibus incisa mentio reiectarum Hannibalis minarum aut incendii Carthaginis mentio laudes eiusmodi hominis, qui Africani cognomen tulit, clarius indicat quam Musae Calabrae*. Es wird demnach angenommen, dass Horaz mit *celeres—minae* und *incendia—inipiae* den Inhalt der Ehreninschriften habe wiedergeben wollen; die Worte seien «gewissermassen mit Anführungszeichen zu lesen». *Eius* stünde sodann für *talis* und beziehe sich somit auf beide Scipionen. Knappheit

<sup>8</sup> U. v. WILAMOWITZ: Griech. Verskunst 444; KIESSLING—HEINZE (1917) S. 9.

<sup>9</sup> Dass *neque* 20 eine Viererstrophe nicht abschliessen kann (K. BÜCHNER: a. a. O. 55), beweist nichts für die Zweierstrophe. Zum Fehlen der Zäsur in 17: E. ZINN: Der Wortakzent in den lyrischen Versen d. Horaz 2, 79.

<sup>10</sup> Horaz' Lieder. Studien zur Kritik und Auslegung 119f.

der Versform habe Horaz verhindert zu schreiben: *eorum qui domita nomen Africa lucrati redierunt*.

Kein Verständiger wird bereit sein, diese Erklärung anzunehmen. Sie behauptet, was erst bewiesen werden müsste; sie hat den klaren Wortlaut gegen sich. Sie führt überdies bei Birt zur Folgerung, mit *Calabrae Pierides* habe Horaz sich selbst, nicht Ennius gemeint. Trotz Jachmanns Zustimmung<sup>11</sup> wird davon sich niemand überzeugen lassen.

Auch Dornseiff<sup>12</sup> hat sich gegen Tilgung von 17 gewandt. Seinen grundsätzlichen Bemerkungen wird man gern zustimmen, weniger seiner Auffassung des beanstandeten Verses. Der Brand Karthagos ist für ihn letztes Ergebnis des Tages von Zama und insofern den Taten des älteren Scipio mittelbar verknüpft. Das trifft zu, berechtigt aber nicht, ihn Zama gleichzustellen.

Eine neue Auseinandersetzung hat sich zunächst mit Jachmanns Einwand zu befassen, demzufolge Ehreninschriften nicht mit Taten koordiniert werden können.<sup>13</sup> Dagegen ist zu sagen: Hannibals schnelle Flucht und die auf ihn zurückgefallenen Drohungen sind nicht Taten Scipios, sondern deren Auswirkungen. Sie sind nicht der Sieg, wohl aber künden sie von ihm. Insofern sie dies tun, können sie den Ehreninschriften, die dasselbe Ziel verfolgen, gleichgeordnet werden. Dass Dichtung mehr für den Ruhm eines Helden tue als Inschriften, die ihm gesetzt wurden, besagt nicht allzuviel. Mehr schon wiegt es, wenn der Dichter mit seinem Künden auch die sichtbaren Folgen und Auswirkungen der grossen Tat übertrifft. Und das hat Horaz sagen wollen.

Es bleiben die *incendia Carthagini inopiae*. Schwierigkeiten, die der Vers vom geschichtlichen Standpunkt aus bietet, wurden erwähnt. Aber auch ein grammatischer Anstoss besteht: was sollen «Brände», wo es sich doch um den einen Brand handelt, der zum Untergang der Stadt führte? Unter den Gebrauchsweisen des poetischen Plurals, die E. Löfstedt in seiner Abhandlung «Plural statt des Singulars» zusammengestellt hat,<sup>14</sup> liessen sich unsere *incendia* nur unter den Pluralen einfügen, die sich aus metrischer Bequemlichkeit erklären lassen.

Gewiss: von *incendia Carthagini* weiss auch Florus Epit. 2, 18, 8. Doch alles spricht dafür, dass er die Wendung von Horaz übernommen hat — freilich, ohne die geschichtlichen Schwierigkeiten zu beachten, die der Vers bei solcher Dichtung enthält. Auch Seneca, epist. 91, 13 spricht von *incendiis Romae*. Aber da ist der Plural berechtigt, insofern Tacitus' Schilderung den Brand sich in Etappen vollziehen lässt.<sup>15</sup> Quintilian (institut. 8, 5, 24) hingegen

<sup>11</sup> A. O. 90, 347f.

<sup>12</sup> Hermes 71, 462f.

<sup>13</sup> Schon G. PASQUALI: Orazio Lirico 758, setzt sich mit diesem Einwand auseinander: auch er lehnt ihn ab.

<sup>14</sup> Syntactica<sup>2</sup> 1, 35f.

<sup>15</sup> F. ALTHEIM: Röm. Religionsgesch.<sup>2</sup> 2, 321f.

hat *incendio Babylonis*, Plinius (n. h. 35, 38) *incendio Troiae* und Tacitus (hist. 3, 81, 2) *incendio Capitolii*.

Damit erhebt sich die Frage, ob *incendium* wirklich «Brand» im Sinne einer Feuersbrunst bedeute. Niemandem scheinen Zweifel gekommen zu sein, und doch liegen sie nahe genug. Das Wort könnte doch auch in übertragener Bedeutung verstanden werden, als *vehemens commotio* oder ähnlich. Beispiele bietet der einschlägige Cic., de orat. 2, 197 *qui in accusando sodali meo tantum incendium . . . vi et dolore et ardore animi concitaras, ut ego ad id restinguendum vix accedere*;

Cic., Cluent, 137 *id quod senatus decreverat ad illud invidiae praesens incendium restinguendum*;

Liv. 40, 56, 2 *Perseus velut ab incendio flagrantis irae . . . se defensurus*;

Vell. 2, 130, 3 *quamdiu abstruso, quod miserrimum est, pectus eius (Tiberii) flagravat incendio, quod ex nuru; quod ex nepote dolore, indignari, erubescere coactus est*.

Entsprechend begegnet *incendere* in der Bedeutung von *exacerbare*, *irritare*. Besondere Beachtung verdient ein Fragment aus dem Telephus des Ennius (scen. 332 V.). Es lautet:

*et civitatem video Argivum incendere.*

Vahlen hat dazu Euripides fr. 712 N. ὅπασαν ἡμῶν τὴν πόλιν κακορροθεῖ und 713 ὁ πόλις Ἄργους κλέεθ' οἷα λέγει, beide aus dem Telephos, verglichen. Die Tätigkeit des *incendere* richtet sich bei dem Ungenannten (der als Subjekt des A. c. I. zu ergänzen ist) auf die Stadt Argos, aber es handelt sich nicht darum, dass sie in Brand gesetzt, sondern dass sie in Erregung gebracht wird. Den gleichen Sachverhalt deutet das euripideische κακορροθεῖ an.

Auch Horaz' *incendia Carthaginiis inopiae* müssen in diesem Sinne verstanden werden. Die Schicksalsschläge, die Hannibal getroffen haben, spiegeln sich in der Erregung, in die seine Vaterstadt gerät. Damit ist man der Beziehung auf den Brand Karthagos ledig, und sofort erklärt sich auch der Plural. Plaut., mil. 583 *turbae atque irae leniunt*, Catull. 76, 22 *expulit ex omni pectore laetitia*s und anderes mehr<sup>16</sup> lassen sich vergleichen, insofern es sich auch da um Gemütsregungen handelt. Ins Erotische abgewandt erscheint die Vorstellung bei Ovid (fast. 1, 411), wo die Naiaden den lüsternen Satyren *incendia mille praebent*. Löfstedt<sup>17</sup> verweist darauf, dass ein ähnlicher Gebrauch in Teilen der Romania sich noch erhalten habe. Hass, Zorn und Eifersucht, die wir nur im Singular kennen, seien dem Italienischen durchaus im Plural geläufig.

Man wird einwenden, die Wendung *incendia Carthaginiis* könnte möglicherweise in dem vorgeschlagenen Sinne gedeutet werden, wenn es keinen Brand Karthagos gegeben hätte. Nun aber sei dieser eine bekannte und geschichtliche

<sup>16</sup> E. LÖFSTEDT: a. O.<sup>2</sup> 1, 34.

<sup>17</sup> A. O. 34, Anm. 1.

Tatsache, und da diese feststehe, sei auch bei Horaz eine andere Beziehung nicht möglich. Es wird darum geraten sein, Livius' Darstellung der Ereignisse daraufhin zu befragen, was sie für die Deutung des horazischen Verses ausgibt. Sie wird bestätigen, dass Horaz eindeutig den Ausgang des hannibalischen Krieges gemeint hat.

Als die Nachricht von Scipios Landung auf afrikanischem Boden sich verbreitete, setzte eine allgemeine Panik ein (29, 28). *Pavor* und *terror* sind die bestimmenden Vorstellungen; sie treiben die Landbevölkerung zur Flucht. Auch den Städten teilte sich der *terror* mit, und *praecipue Carthaginis prope ut captae tumultus fuit*. Das wird ein wenig später ausgeführt: *itaque velut si urbem extemplo adgressurus Scipio foret, ita conclamatum ad arma est, portaeque raptim clausae et armati in muris vigiliae et stationes dispositae, ac nocte insequenti vigilatum est*.

Die gleiche Verwirrung wiederholt sich, als es bei nächtlichem Überfall gelingt, Hasdrubals und Syphax' Lager in Brand zu stecken: *Quo tantus primo terror est adlatus, ut omissa Utica Carthaginem credent extemplo Scipionem obsessurum* (30, 7). Nach erneuter Niederlage beider Feldherren, nach Syphax' Gefangennahme, schicken die Karthager — *perculsi* — Gesandte, die sich aufs äusserste erniedrigen und bereit sind, den Frieden unter jeder Bedingung anzunehmen (30, 16). Sie gehen erst zu Scipio, dann nach Rom (30, 21—23).

Erst Hannibals Rückkehr richtet den Mut wieder auf. Man erörtert die Aussichten eines Entscheidungskampfes zwischen ihm und Scipio: *Has formidines agitando animis ipsi curas et metus augebant* (30, 28). Gerade auch die Karthager waren zwiespältigen Gefühles voll. Einerseits reute es sie des Friedensgesuches: *intuentes Hannibalem ac rerum gestarum eius magnitudinem*. Demgegenüber stand eine entgegengesetzte Empfindung, hervorgerufen durch Scipios Taten: *velut fatalem eum ducem in exitium summ natum horrebant* (30, 28 Ende). Als es zur Schlacht kam, *Carthagini supremo auxilio effuso adesse videbatur praesens excidium* (30, 32). Hannibals Mahnrede bedient sich ähnlicher Vorstellungen: *Carthaginiensibus . . . aut excidium servitiumque aut imperium orbis terrarum, nihil aut in metum, aut in spem medium, ostentantur* (30, 33). Nach dem Sieg heisst es von Scipio: *admovendum igitur undique terrorem percussae Carthagini rattus* (30, 36), da kommt ihm eine zweite Friedensgesandtschaft zuvor: *orantes implorantesque fidem et misericordiam Scipionis*.

Soweit die Schilderung dessen, was den horazischen *incendia* entspricht. Doch es wird von *incendia Carthaginis inopiae* gesprochen; auch die letzte Kennzeichnung gewinnt angesichts von Livius' Darstellung an Gewicht.

Die Karthager hatten um Frieden gebeten, da treibt der Sturm eine römische Lastflotte dem Hafen der Stadt entgegen. Sofort ist man sich einig, eine solche Beute dürfe man nicht fahren lassen. Ungeachtet des Waffenstillstandes bemächtigt man sich der Schiffe (30, 24). Zum Vertragsbruch fügt sich

eine zweite Verletzung des Völkerrechtes. Man vergreift sich an Scipios Gesandten, die Klage über die angetane *iniuria* führen sollten *et spem pacis et fidem indutiarum violatam esse* (30, 25).

Schon Scipios Entgegnung an Hannibal vor dem Beginn der letzten Schlacht nimmt auf diese Ereignisse Bezug (30, 31 Ende). Stärker noch lastet nach ihrer Besiegung auf den Karthagern der Vorwurf der *perfidia* (30, 36). Scipio teilt die Friedensbedingungen mit: *postero die revocatis legatis et cum mulia castigatione perfidiae monitis* (30, 37). Noch bei dem Abschluß in Rom spielt sich eine ähnliche Episode ab: *senatorem unum infestum perfidiae Carthaginiensium succlamasse ferunt, per quos deos foedus icturi essent, cum eos, per quos ante ictum esset, fefellissent: «per eosdem» inquit Hasdrubal «quoniam tam infesti sunt foedera violantibus»* (30, 42). Wenn also bei Horaz Roms Gegnerin *in pia* genannt wird, so lag dafür ein unmittelbarer Anlass vor.

Noch ein Wort über Vers 33. Seltsam, dass man noch nicht gesehen hat, wie ausgezeichnet er sich mit 3,25,20 ergänzt. Wenn dort der Dichter, in Dionysos' Nachfolge, *cingit viridi tempora pampino*, so setzt dies voraus, dass sein Vorbild, der Gott dasselbe tut. Dies und nichts anderes steht in unserem Vers 33. Im übrigen fügt er sich aufs beste in den Aufbau des Gedichtschlusses. Drei Gottheiten werden genannt: Hercules, die Dioskuren und Liber. Jede erhält zwei (oder anderthalb) Verse; jede wird durch Attribute gekennzeichnet: *impiger, clarus, ornatus*. Bei Wegfall von 33 beschränkte sich Libers Erwähnung auf einen einzigen Vers, und das Attribut wäre ihm genommen. Auch 33, nicht nur 17, muss beibehalten werden.



## ZUR FRAGE DER VERSCHOLLENHEIT IM RÖMISCHEN RECHT

### I

1. Jahrhundertlang war die Wissenschaft darum bemüht, im römischen Recht die Vorfahren, Vorbilder und Muster der bürgerlichen Gesetze Europas aufzufinden und darzustellen. Die heutige Forschung interessiert sich zumindest ebensosehr für Teile des römischen Rechtes, welche ganz eigen der antiken Welt blieben und mit dem Untergang des römischen Reiches spurlos aus den Gesetzbüchern Europas verschwunden sind. Eine solche eigenartig römische Frage möchten wir im folgenden beantworten, die Frage: wie verhielt sich das römische Recht Verschollenheitsfällen gegenüber?

Die Verschollenheit war in Rom ohne rechtliche Bedeutung. Einen Beweis dafür können wir schon darin erblicken, dass es im römischen Recht für diese keinen Fachausdruck gab. Wird ein Verschollenheitsfall behandelt, wird dieser immer nur *absentia* genannt und auch einer Umschreibung der Verschollenheit begegnen wir nur einmal, vermutlich ist es auch nachklassischer Zusatz (Paul. 35. ad Ed. D. 23. 2. 10). Dies hatte seine guten Gründe.

Was in der modernen Terminologie einen Fall der Verschollenheit von einer gewöhnlichen Abwesenheit trennt, ist die Dauer und das Fehlen jedweder Nachrichten über die betreffende Person. Es waren aber im Altertum lange Abwesenheiten viel häufiger als heutzutage und bei den damaligen Verkehrsverhältnissen war es auch viel schwieriger, von den Abwesenden Kunde zu erhalten. Alle, die den Gegenstand durchdacht hatten, geben dies zu. So ist es auch zu erklären, dass die römischen Quellen meistens weder den Mangel der Nachrichten, noch die lange Dauer bei Abwesenheitsfällen für erwähnenswert halten: diese waren ohne juristischem Interesse. Dennoch finden sich auch solche Abwesenheitsfälle, bei welchen auf den Mangel der Nachrichten oder auf lange Dauer hingewiesen wird. (Siehe ausführlich in §§. 7—8.) Sie ermöglichen es uns, festzustellen, in welcher Weise von den römischen Juristen Verschollene behandelt wurden. Da nach ihrer Auffassung die Verschollenheit eine Art der Abwesenheit war, müssen wir zuerst die Entwicklung der Abwesenheitsgesetze überblicken.

2. Die von Ulpian stammende Definition der Abwesenheit finden wir in D. 50. 16. 199. Ähnlich lautet es an andern Stellen; wie Marc. 9. inst.



D. 40. 5. 51. 5, und Ulp. 1. ad Ed. D. 39. 2. 4. 5. Diese Bestimmungen stellen den Begriff der Abwesenheit für die Erfordernisse des Gerichtsverfahrens fest. Sie finden auf alle diejenigen Anwendung, die einer gerichtlichen Vorladung nicht Folge leisten.

Die Römer kümmerten sich in ihrer individualistischen Weltanschauung nicht darum, was ihre Mitbürger taten, ins solange diese Tätigkeit ihnen keinen Schaden verursachte. Man fragte auch nicht danach, warum jemand vor dem Gericht nicht erschienen ist. Mehrere Stellen der Digesten zeugen davon, dass der Abwesende, der nicht Anwesende und der im Prozess nicht Teilnehmende gleichmässig beurteilt wurden (D. 26. 8. 14., 50. 16. 199.).

Nach der allgemeinen Regel war Abwesenheit eine Privatsache, welche keinem Anderen einen Nachteil zufügen darf. Insofern dies der Fall war, war die Abwesenheit auch keiner weiteren Nachforschung unterworfen. Der anwesende Gegner jedoch, dem die Abwesenheit Schaden verursachte, konnte ohne weiteres die Sicherstellung gegen etwaige Nachteile fordern. Der Grund ihrer Abwesenheit verursachte zwischen den Abwesenden keine Unterscheidung.

3. Der erste, dessen Anwesenheit vor Gericht nicht gefordert werden durfte und der folglich gegen eine nachteilige Behandlung und Rechtsfolgen geschützt wurde, war der *absens reipublicae causa*, das heisst derjenige, der amtlich, in Staatsangelegenheiten oder wegen Dienstleistung beim Heer abwesend war oder wer einen solchen begleitete.<sup>1</sup> Für deren Schutz hatten sicherlich schon die *veteres* gesorgt. Vielleicht hatte aber diese Rechtshilfe noch älteren Ursprung: es liegt nahe, daran zu denken, dass *status dies cum hoste* in den XII Tafeln (II. 2.) auf einen in Staatsangelegenheiten festgesetzten Termin sich bezieht. Für Privatgeschäfte mit Ausländern sollen die XII Tafeln schwerlich so zuvorkommend gewesen sein.

Diese Rechtshilfe war die natürliche Folge der Bestimmungen, dass der mit Staatsangelegenheiten Beschäftigte sich nicht einem Gerichtsverfahren stellen durfte und konnte (D. 50. 7. 11., — 13.). Sie wurden rechtlich bevorzugt um es auch nicht nötig zu haben, sich zu verteidigen.<sup>2</sup> Es war auch billig, dass die Folgen einer *absentia reipublicae causa* nicht den Abwesenden treffen, während derselbe für das Gemeinwohl tätig ist. Dieser Rechtsschutz dauerte nicht länger, als bis die Abwesenheit dauernd für eine *absentia reipublicae causa* angesehen werden konnte. Wenn jedoch unabwendbare Schwierigkeiten es unmöglich machten, die Abwesenheit nach Erledigung der Staatsangelegenheiten sofort zu beenden, wurden deren Vorrechte auch auf die weitere Fortdauer derselben gesichert (D. 4. 6. 38. 1.).

<sup>1</sup> D. 4. 6. 7., — 8., — 36., — 42., — 45., 27. 1. 41. 2., 50. 7. 15., C. 2. 51. 1., 2. 53. 1.

<sup>2</sup> D. 22. 5. 8., 49. 11. 2., 50. 7. 9.

Der *absens reipublicae causa* war zwar auch verpflichtet, seine Angelegenheiten vor seiner Abreise irgendwie so zu ordnen, dass seine Abwesenheit niemandem einen Schaden zufügen könne, doch war er hierzu nicht gezwungen, da es ihm gestattet war, sich mit dem Grund einer schleunigen Abreise zu entschuldigen (D. 22. 1. 23.). Diese Entschuldigung war auch dann angenommen, wenn die amtliche Beschäftigung im Reiche oder selbst in der Stadt zu erledigen war.<sup>3</sup> Jedoch war sie in der Regel offensichtlich für diejenigen bestimmt, die längere Zeit lang von ihrem Wohnorte weit entfernt weilten, so dass für sie die gewöhnlichen Verjährungstermine zu kurz waren. Es wurde also zumeist an eine vieljährige Abwesenheit gedacht, was um so natürlicher erscheint, wenn wir z. B. die lange Dauer des römischen Kriegsdienstes in Erwägung ziehen.

Die allgemeine Bestimmung im Falle der *absentia reipublicae causa* war, dass Grund dieser eine Restitution nur dann statthaft war, wenn keine Verteidigung des Abwesenden im Prozesse stattgefunden hatte oder wenn seine persönliche Anwesenheit von ausschlaggebender Bedeutung gewesen wäre (D. 4. 6. 39.). Bei einer solchen Regelung aber war der Abwesende häufig im Nachteil, weshalb ihm dann im Edikte die Möglichkeit gegeben wurde, selbst wenn er einen Stellvertreter gehabt hatte, nach Beendigung seiner Abwesenheit eine Restitution zu verlangen. Es war dieselbe, welche auch *minores XXV annis* bekamen, jedoch mit dem Unterschied, dass die Restitution dem *minor* ohne weiteres zuteil wurde, die *absentes reipublicae causa* (und später auch *ceteri, qui in eadem causa habentur*) eine Appellation nötig hatten.<sup>4</sup>

4. Diese bevorzugte Stellung, die der *absens reipublicae causa* im römischen Rechte genoss, war sicherlich vielfach missbraucht. Wir wissen, dass der Kaiser Claudius, der vielleicht keine tiefe Rechtskenntnis und keine Achtung für alte Gewohnheiten, jedoch einen gesunden Menschenverstand besass, im Prozesse häufig die Anwesenden bevorzugte und die Entschuldigung der Abwesenden nachher nicht beachtete.<sup>5</sup>

Vielleicht damit kein solcher *abusus* einer gerechten Sache Schaden zufüge, begann man (die Prätores oder die juristische Literatur der Republik) nur die *absentes reipublicae causa sine dolo malo* zu bevorzugen. Wenn man also gegen einen solchen die *dolo malo* Abwesenheit beweisen konnte, war es möglich, gegen ihn einen Rechtsspruch zu erlangen. Dazu aber war der Beweis nötig, dass seine Abwesenheit ausgesprochen des Gegners nachteilige oder

<sup>3</sup> D. 4. 6. 32., — 35. 7., Ausnahmen D. 4. 6. 34., 48. 5. 16. 2.

<sup>4</sup> D. 4. 1. 8. Die Restitutio war nur möglich, wenn der Verlust gerade Folge der *absentia reipublicae causa* war (D. 4. 6. 44., — 46., 30. 82. 1.)

<sup>5</sup> Suet. Claudius XV.

seine eigene ungebührlich bessere Lage bezwecke (D. 42. 4. 7. 2.).<sup>6</sup> Wenn der Gegner dies zu beweisen nicht im Stande war, wurde der *absens reipublicae causa* erwartet und ihm die Möglichkeit gegeben, seine Sache zu verteidigen. Gelang es ihm, so blieben seine Rechte unverletzt.<sup>7</sup>

Als in das Rechtsverfahren gegen *absens reipublicae causa* der Gedanke des *bona fides* eingedrungen ist, ist die *absentia reipublicae causa* eine *iusta causa* der Abwesenheit geworden, welche nunmehr nicht nur auf Grund irgendwelcher anderen *iusta causa* verlängert, sondern dessen Vorzüge auch auf andere rechtmässige Abwesenheitsgründe ausgedehnt werden konnten. Damit war der Weg offen für jeden Abwesenden, der für seine Abwesenheit einen solchen rechtmässigen Grund angeben konnte, sich von den Nachteilen seiner Abwesenheit zu befreien.<sup>8</sup>

Dieser rechtmässige Grund, *iusta causa*, konnte nicht streng abgegrenzt sein, wenn man damit Abwesende beschützen wollte. Mit der oben erwähnten individualistischen Auffassung der Privatangelegenheiten lässt sich eine kasuistische Begrenzung auch nicht gut vereinbaren. Die endgültige Formulierung des Ediktes: *item si qua alia mihi iusta causa esse videbitur . . .* (D. 4. 6. 1.) und die Geleitworte Ulpians zum Sc Dasumianum<sup>9</sup> (D. 40. 5. 28. 5.) lassen sogar eine Präsumption zugunsten der Rechtmässigkeit der Abwesenheit vermuten: es war sicherlich die Rechtswidrigkeit, nicht aber deren Mangel zu beweisen.

Wenn nicht der Prozess gegen einen Abwesenden Grund der rechtmässigen Abwesenheit durch Defension vornherein vereitelt wurde und der Abwesende durch Nichtanwesenheit sein Recht verlor, war seine zugebrachte Berufung in gleichem Sinn zu ermassen (D. 5. 1. 73.). Doch die Beweislast der *iusta causa* fiel jetzt auf den Zurückgekehrten. Auch musste sich derselbe zuerst genügend entschuldigen, keinen Stellvertreter betraut zu haben (D. 4. 6. 16.). Falls er inzwischen *absens indefensus* gewesen war, wurde ihm gegenüber den Gegnern Sicherheit zugesagt (D. 4. 6. 21. 2.). Der andere Unterschied zwischen der *reipublicae causa* und der *ex iusta causa absentia* war,

<sup>6</sup> Zum Beispiel war die durch begründete Furcht verursachte Abwesenheit immer rechtmässig. D. 4. 6. 2., — 3., — 5. Was für Bedeutung dies in den Bürgerkriegen der Spätrepublik und in den Schreckensherrschaften der Kaiserzeit hatte, ist nicht schwer vorzustellen.

<sup>7</sup> D. 4. 6. 5., 22. 3. 19. 1.

<sup>8</sup> Der hier geschilderte Weg der vermutlichen Entwicklung kann keineswegs mit Sicherheit behauptet werden. Es ist ebenso möglich, dass das prätorische Recht infolge der wirtschaftlichen Bedürfnisse die rechtmässige Abwesenheit zu schützen begann, und die Forderung der *bona fides*, in diesem Falle unerlässlich, wurde mit der Zeit auf die *absentia reipublicae causa* übertragen. Für manche Fragmente können wir sogar eine Interpolation vermuten, so dass es nicht ganz ausgeschlossen ist, dass diese *absentia reipublicae causa sine dolo malo* ein Werk der Kompilatoren ist, doch scheint die moderne Wissenschaft eher dagegen zu sein und mit Wahrscheinlichkeit ist dies auch nicht zu behaupten.

<sup>9</sup> Nach LENEL und KRÜGER sind aus dem ersten Teil des Fragments die Worte des Sc Dasumianum ausgelassen worden. (ITP).

dass letztere der Entwicklung gemäss mehr vom Ermessen des Prätors abhing. Wie uns aber Callistratos belehrt, war im Zeitalter des Principates schon der Schutz jedweder Abwesenheit durch Senatsbeschlüsse und Konstitutionen gesetzlich geregelt (D. 4. 6. 2. p.).

Da das römische Recht in jedem Falle, in dem der Zurückgekehrte für seine Abwesenheit eine *iusta causa* aufbringen konnte, das Protestrecht den inzwischen gegen den Abwesenden gefällten Urteilen gegenüber anerkannte, wollte es womöglich für die Vertretung und die Verteidigung der Abwesenden sorgen. In demselben Zeitalter, als der Schutz der Abwesenden eingehend geregelt wird, lässt das römische Recht — welches für Vertretung sonst so wenig Möglichkeit anerkannte — die Vertretung ohne Auftrag, *negotiorum gestio*, eben im Interesse der Abwesenden in einem Masse zu, welches nicht einmal den modernen Rechten eigen ist (I. 3. 27.). Die Verteidigung war vom prätorischen Recht auch damit gefordert, dass für den verteidigten Abwesenden ohne weiteres die *iusta causa absentiae* anerkannt wurde.<sup>10</sup>

Als Grund einer solchen *absentia ex iusta causa* können nach Ulpian so viele Fälle dienen, dass diese einzeln gar nicht anführbar sind (D. 4. 6. 26. 9.). Wir finden jedoch in den Quellen Beispiele für solche Tatbestände, die längere Abwesenheit verursachten. Als solche sind erwähnt Gefangenschaft aller Art, Krankheit, Geschäfte, Verbannung, lange Reisen, Ansiedlung in einem feindlichen Staat, Studienreise, Naturereignisse, Verirrung im fremden Gebiet, Gefahr usw.<sup>11</sup>

Mehrere dieser Abwesenheitsgründe waren geeignet, eine Verschollenheit zu verursachen. Ungeachtet dieser Umstände sind alle diese Fälle immer als *absentia*, vielmals nur ganz allgemein bezeichnet,<sup>12</sup> dem Tatbestand folgt nie endgültige Regelung der Angelegenheiten des Abwesenden, geschweige denn eine Todeserklärung oder Beerbung.

Es sei schon hier erwähnt, dass das Recht nicht nur für, sondern auch gegen Abwesende Schutz versprach. Man konnte sich mit freiwilliger Selbstverbannung zwar gegen Folgen eines strafrechtlichen Urteiles sichern, doch keine privatrechtliche Schuld unausgeglichen lassen. Dieser Rechtsschutz gegen Abwesende war — der ursprünglichen Rechtsauffassung gemäss — allgemeiner, als der für Abwesende versprochene Beistand (Ulp. 12. ad. Ed. D. 4. 6. 21.). Die Erwägung dieser Tatsache zeugt nur noch mehr für die Lebensvermutung und die Betrachtung der Verschollenheit als einfache Abwesenheit: hätte man doch unmöglich jahrzehntelang des Abwesenden Heimkehr erwarten können, wenn diese Wartezeit auf alle mit ihm in Bezug

<sup>10</sup> D. 40. 5. 36. 1. 42. 4. 5.

<sup>11</sup> D. 3. 3. 23., 4. 6. 9., — 10., — 11., — 14., — 28., 5. 1. 75., 28. 5. 23. 4., 40. 5. 36., 44. 3. 1.

<sup>12</sup> D. 14. 6. 7. 5.

stehenden Rechtsangelegenheiten dritter Personen ausgedehnt worden wäre. Die Strenge gegen den *absens indefensus* steht so im Interesse ebendieser Abwesenden!

5. Im Gegensatz zu den hier angeführten steht die Auffassung E. Baloghs, der annimmt, dass das römische Recht bei Verfahren in Verschollenheitsfällen — da die meisten derjenigen durch Kriegsgefangenschaft entstanden — die Regeln des *ius postliminii* und der *lex Cornelia* analogisch anwendete. Sofern diese auf die Verschollenheit nicht anwendbar waren, stand die Entscheidung dem freien prätorischen und richterlichen Ermessen unterworfen.<sup>13</sup> Diese Meinung ist zwiefach zu überprüfen. Erstens, ob die Gesetze der Gefangenschaft auf Verschollenheitsfälle theoretisch verwendbar waren, zweitens, ob und inwiefern man praktisch *captivitas* und *absentia* analog beurteilte, was also aus den in viel grösserer Zahl vorhandenen Äusserungen über die Gefangenschaft auf die Regelung der Verschollenheit zu folgern möglich ist.

Die Urauffassung der Römer, das Recht der XII Tafeln, war: der Römer sei ausser der Stadt rechtlos. Jenseits der Grenzen war ein jeder Feind (*hostis*), und der zwischen diese geratene Bürger wurde als verloren betrachtet. Für jeden gewesenen römischen Bürger aber gewährte man seinen alten Platz in der Gemeinde *iure postliminii*.

Mir scheint, dass dieser Auffassung keine Theorie dessen, dass der Ausgeschiedene zwischen Feinden Sklave geworden sei, zu Grunde lag. Das Sklaventum in seiner primitiven Form war überhaupt nur eine Form der Rechtlosigkeit. In der römischen Familie lebten zwischen ähnlichen Verhältnissen Hineingeborene (*liberi*), freiwillig sich Anschliessende (*clientes*) und mit Zwang Eingebraachte (*servi*) nebeneinander. Über alle war die Stellung des *pater familias*, des vollrechtlichen römischen Bürgers, eine privilegierte Ausnahme, die Verkörperung der Familiengemeinschaft. Die Ausscheidung der Rechtlosen aus der Familie oder die Einverleibung in eine römische Familie hatte rechtliche Folgen, war schon damals ein Rechtsakt, eine *capitis diminutio*. Doch der Rechtsverlust des das Land verlassenden Römers, sowie dessen Heimkehr in dieselbe Familie hatten keine Rechtsfolgen, diese waren nur rechtlich anerkannte Tatsachen. Dies beweist die *venditio trans Tiberim* des *filius familias*. Die Heimkehr *postliminio* ist ebenso naturgemäss, wie die Nachfolge der *sui heredes*, welche im Gegenteil zur späteren Emanzipation keine *capitis diminutio* war. Das Recht der XII Tafeln kennt also keinen Unterschied zwischen Abwesenden und Gefangenen.

Diese Urauffassung änderte sich gänzlich — obwohl mit Beibehaltung der alten Terminologie —, als die Bauernstadt ein Weltreich geworden ist.

<sup>13</sup> E. BALOGH: A holtnaknyilvánítás a német és magyar jogban 1910. (Die Todeserklärung im deutschen und ungarischen Recht) S. 3–4.

Der Fremde war nicht mehr *hostis*, sondern im allgemeinen *peregrinus*, er hatte sein eigenes Recht, dessen Verfügungen, das *ius gentium*, in Rom teilweise anerkannt waren. Römische Bürger reisten als Kaufleute durch die Welt, römische Gesandte besuchten fremde Völker und ihre Heimat war im Stande, sie auch in der Ferne zu beschützen. Zwischen diesen «Abwesenden», und den Kriegsgefangenen desselben Zeitalters gab es einen grossen Unterschied.

Die mit Sklavenarbeit betriebene Grossgrundwirtschaft und die Ausdehnung des Welthandels hatten nämlich die Beziehungen zwischen Herr und Sklave inzwischen ganz neu geformt. Wenn der römische Bürger nunmehr keine von allen andern Freien grundverschiedene Stellung genoss, war dagegen der gesellschaftliche Unterschied zwischen Freien und Sklaven eine ganz tiefe geworden, und dieser Unterschied fand juristischen Ausdruck in der Auffassung, dass der Sklave nur ein Ding sei. Diesbezüglich sind die Tatsachen, dass der Sklave in einigen Hinsichten noch immer zur Familie gehört, oder dass er die Möglichkeit besass, ein freier Mann zu werden, ohne Bedeutung. In diesem Falle gleicht er einem Neugeborenen, bekommt den Namen seines «Vaters», des *patronus*, — auch wenn er schon einmal eine juristische Persönlichkeit besass, bekommt er dieselbe niemals zurück.

Rom trieb mit aller Welt Handel, auch Sklavenhandel, und anerkannte Staat und Recht anderer Völker. Dadurch wurde dieser Begriff des Sklaventums für die Römer von internationaler Geltung. Die logische Folge dessen ist, dass der in Gefangenschaft geratene römische Bürger seine Persönlichkeit rechtlich verlor.

Hätte man die theoretische Identität zwischen Tod, Sklaventum und Kriegsgefangenschaft praktisch durchgeführt, so wäre die Beerbung des Kriegsgefangenen in dem Zeitpunkte seiner Gefangennahme erfolgt. Das römische Recht aber blieb der alten Auffassung treu, und gestattete jedem römischen Bürger (nicht nur den Kriegsgefangenen! D. 49. 15. 5.), der aus der Gefangenschaft fremder Völker heimkehrte, auf Grund einer fiktiven Auffassung die Rückerwerbung seiner alten Rechtsstellung: *quam si nunquam hostibus captus esset*. Diese Fiktion des *ius postliminii* sollte den alten Rechtssatz mit der neuen Theorie versöhnen.

Starb jedoch der Gefangene, so wurde die Fiktion nicht mehr nötig: man konnte ihn beerben und zwar im Zeitpunkte seines rechtlichen Todes, also als er in Gefangenschaft geraten ist. Da aber bis zu dem Zeitpunkte des Todes der Gefangene in einigen Hinsichten als lebend betrachtet wurde und die Beerbung zwar für dem Zeitpunkte des Todes, jedoch nur später erfolgte, zweitens da die durch Strafe in Sklavenschaft Fallenden auch meistens ihr Eigentum verloren und nur ausnahmsweise beerbt wurden, hatte man dieses durchaus logische Verfahren als eine Fiktion betrachtet.

Schon aus dieser allgemein bekannten Regelung der Kriegsgefangen-

schaft im klassischen Rechte ist es klar, dass *ius postliminii* und *fictio legis Corneliae*, die speziellen Gesetze für Kriegsgefangene, auf Abwesende erst dann anzuwenden sind, wenn es festgestellt wurde, dass der Abwesende in Sklaverei geraten ist. (Somit wurde er nicht mehr *absens*, sondern *captivus* genannt.) Der als freier Mann Abwesende bleibt Bürger, hat darum auch nicht *postliminium* nötig, und auch der Gefangene völkerrechtlich nicht anerkannter Banden wird in jeder Hinsicht nur als abwesend betrachtet.<sup>14</sup> Die wichtigsten Unterschiede zwischen Gefangenschaft und Abwesenheit im römischen Rechte sind folgende: *a*) Die Gefangenschaft beendet die Ehe.<sup>15</sup> *b*) Im Prozesse kann der Gefangene nicht als *defensus* gelten, folglich ist gegen denselben immer *missio in possessionem* zu erlangen (D. 42. 4. 6.).<sup>16</sup> *c*) Der Gefangene verliert die Fortdauer des Besitzes, *usus*, *ususfructus*, die er nach seiner Rückkehr auch nicht mehr fortsetzen kann, sondern von neuem beginnen muss.<sup>17</sup> *d*) Er kann nicht weiterhin als *tutor* oder *curator* betrachtet werden. Seine väterliche Gewalt — wie alle seine Rechte — bleibt *in pendent* (D. 49. 15. 14.).

Alle diese Rechtsfolgen der Gefangenschaft stammen aus der Betrachtung desselben als eine Art Sklaverei, keines aber aus dem Tatbestand einer Verschollenheit. Darum stellen sich diese Rechtsfolgen bei Abwesenheit eines Freien nicht ein — auch nicht wenn er als freier Mann verschollen ist, da von ihm vorher ebenso bewiesen werden musste, dass er Sklave geworden sei, wie sein Tod: bei Gefangenschaft und Tod war die Lebensvermutung analog angewendet. Vielmehr ergeben sich die zu überwindenden Schwierigkeiten einer längeren Abwesenheit oder einer Verschollenheit eben daraus, dass im römischen Recht des Abwesenden Ehe, väterliche Gewalt, Tutel, Curatel, Besitz usw. fortdauernd bestehen.

«Hiernach wurden also — erwähnt Bruns<sup>18</sup> — durch die Grundsätze über Kriegsgefangenschaft die praktischen Schwierigkeiten, die aus der Ungewissheit über Leben und Tod eines Abwesenden entstehen, keineswegs aufgehoben, vielmehr konnte der Zustand der sogenannten Verschollenheit mit seinen Zweifeln bei den Kriegsgefangenen gerade ebenso gut als bei andern Abwesenden eintreten.» In der Tat waren, wie wir im weiteren sehen werden, nicht die Gesetze der Kriegsgefangenschaft auf Verschollene, son-

<sup>14</sup> D. 4. 6. 9., 26. 1. 15., 28. 1. 13., 32. 1. pr., 49. 15. 19. 2., — 20., — 24., 50. 16. 199.

<sup>15</sup> D. 24. 2. 1., 49. 15. 8., — 12. D. 23. 2. 45. 5 — 6 spricht nicht dagegen, da sowohl die Ehe zwischen patronus und liberta mit der väterlichen Gewalt unter die gleiche Beurteilung fallen.

<sup>16</sup> Die Quellen, welche erwähnen, dass die Familie im Vermögen des Gefangenen wirtschaftete; liefern nur zur Lehre des Familieneigentumes Beweise.

<sup>17</sup> D. 41. 2. 23. 1., 49. 15. 12. 2.

<sup>18</sup> BRUNS: Die Verschollenheit 1857. Jahrbuch des gem. deutschen Rechtes, Band I. S. 90—201.

dern vielmehr die Regeln der Abwesenheit bei Verschollenheitsfällen auf die Kriegsgefangenschaft analog angewendet.<sup>19</sup>

In der Hinsicht, dass der Abwesende oft nicht im Stande ist, seine Rechte auszuüben oder zu verteidigen, werden auf die Abwesenheit (und auch auf die Gefangenschaft) Gesetze, die sich auf andere nicht oder nur begrenzt Handelsfähige beziehen, analog angewendet. So wird der Abwesende mit *furiosus*,<sup>20</sup> mit *infans*,<sup>21</sup> *pupillus indefensus*,<sup>22</sup> mit *minor XXV annis*,<sup>23</sup> mit *captivus*<sup>24</sup> analog beurteilt.<sup>25</sup>

Die analogen Erwähnungen der Abwesenheit beweisen, dass diese zwar häufig mit anderen rechtlich bedeutenden Zuständen verglichen, doch keinem dieser gleichgestellt war. Analoge Anwendungen der Regeln fanden zwischen den obengenannten Rechtsinstitutionen gegenseitig statt. *Absentia* hatte ihre eigenen Gesetze, welche auf Verschollenheitsfälle anwendbar waren und auch verwendet wurden.

## II

6. In der römischen Rechtswissenschaft wird mehrfach behauptet, dass das römische Recht keine Vermutung über Leben oder Tod enthielt.<sup>26</sup> Dagegen finden wir vereinzelte Meinungen, die für eine Lebensvermutung

<sup>19</sup> Dass man nach der Meinung BALOGHS den Todestag des Verschollenen bei Mangel aller Beweise in dem Tage der letzten Nachricht — analog mit der *lex Cornelia* — bestimmt hätte, ist ganz unmöglich anzunehmen. Es wäre die meist illogische Lösung der Frage, den Tod auf einen Zeitpunkt festzustellen, an dem der Verschollene noch sicher am Leben gewesen war.

<sup>20</sup> D. 4. 6. 22., 40. 5. 36., 47. 10. 17. 11., 50. 17. 124. 1., C. 1. 4. 31. Das aber *absens* und *furiosus* nur manchmal verglichen, nicht gleichgestellt waren, beweist D. 24. 3. 2. 2. deutlich.

<sup>21</sup> D. 4. 6. 22., 40. 5. 36., C. 1. 4. 31.

<sup>22</sup> D. 20. 5. 7. 1., 22. 1. 17. 3., 40. 5. 36., 42. 1. 54. pr., 42. 4. 10.

<sup>23</sup> D. 4. 1. 6. pr., 20. 5. 7. 1., 22. 1. 17. 3., 42. 1. 54. pr., C. 11. 58. 5. 2. Nach SOLAZZI und KOSCHAKER soll *minor XXV annis* in D. 42. 1. 54. pr. interpoliert sein. Möglich, doch ist die Gleichbeurteilung dessen mit *absens reipublicae causa* auch sonst eine allgemeine, so dass eben diese Beziehung zwischen beiden den Grund der Interpolation bildete — wenn der Text nicht doch als echt zu betrachten sei.

<sup>24</sup> Unter anderen D. 23. 3. 5., 40. 5. 36., 42. 5. 22. 1., 44. 3. 1.

<sup>25</sup> Eine der wichtigsten Analogien zwischen Abwesende und Unmündige wird von Gaius (1, 1. 93.) gezogen. Der Jurist hatte vielleicht die Frage noch eingehender erörtert, wenigstens passt der Satz *«diligentius exactiusque causam cognoscit de impuberibus absentibusque, et haec ita edicto divi Hadriani significantur»* gar nicht auf den heutigen Platz. Wir können so vor wie nach eine Lücke im Text vermuten. Doch schon der uns überlieferte Satz scheint mehr von einer Verschollenheit, als von einer einfachen Nichtanwesenheit zu sprechen: waren doch die Unmündige sicherlich mit anderen nicht oder begrenzt handelsfähigen zusammengestellt — vorausgesetzt freilich, dass die gemeinsame Erwähnung keine rein zufällige war.

<sup>26</sup> So ARANGIO-RUIZ: *Istituzioni di diritto romano*, BRONDI: *Istituzioni di diritto romano*, BRUNS: *z. W.*, MARTON: *Római magánjog* (Römisches Privatrecht), BONFANTE: *Istituzioni di diritto romano*, ENDEMANN: *Römisches Privatrecht*, GIRARD: *Droit romain* behaupten hier ausgesprochen eine Rechtslücke.



Stellung nehmen.<sup>27</sup> Die Behauptung, dass das römische Recht eine Lebensvermutung kannte, ist für sich also nicht neu. Da sie aber für unseren Gegenstand von entscheidender Wichtigkeit ist, da auch kein ausführlicher Beweis derselben bisher bekannt ist und eben die monographischen Erörterungen der Abwesenheit und Verschollenheit<sup>28</sup> eine entgegengesetzte Meinung äussern, ist eine Auseinandersetzung der Frage durchaus nötig.

Eine Formulierung der Regel der Lebensvermutung kennt das römische Recht nicht. Es ist eine der Grundgedanken, die den Römern natürlich waren, mehr eine Denkart, als eine Regel. Haimberger drückt den Begriff der Lebensvermutung im folgenden aus: «*quem vixisse constat, is adhuc vivere censetur, donec mors eius demonstretur*». Der Wortlaut ist bei den anderen Genannten beinahe dasselbe.

Wenn auch meiner Ansicht nach die Lebensvermutung nie ein neuverfasster Rechtssatz war, sondern zur Grundauffassung der Römer gehörte, ist sie im Rechte sehr gut nachweisbar. Die Bücher des Pomponius und Ulpian ad Sabinum lassen es vermuten, dass diese schon dem *ius civile* eigen war<sup>29</sup>

Noch deutlicher tritt die Lebensvermutung aus den Ediktkommentaren und aus dem Edikte selbst hervor.<sup>30</sup>

In D. 29. 3. 2. 4. konnte man zwar das Wort *liquerit* dahin deuten, dass das Testament nur dann nicht geöffnet werden sollte, wenn es offenbar war, dass der Erblasser noch lebt. Doch schon Villéquez sagt,<sup>31</sup> dass dies unmöglich der Fall war. Vielleicht sind, wie Segrè vermutet,<sup>32</sup> aus dem Texte zwischen *ut* und *si liquerit* einige Worte ausgeblieben. Sonst ist nur die Deutung möglich, dass auf jeden, dessen Tod nicht festzustellen war, *liquerit eum vivere* angewendet wurde. Die entgegengesetzte Auslegung steht mit den übrigen Quellen des römischen Rechtes in schärfstem Widerspruch.

Weitere Beweise bieten D. 22. 6. 1. 1, wo offenbar der Mangel der Möglichkeit bewiesen werden musste, was bei Verschollenheit auch immer der Fall war, und D. 28. 1. 15, welche letzter Satz sich auf diejenigen Familienmitglieder bezieht, die nach dem Tode des Vaters *sui iuris* sein würden, doch diesen Stand nicht vor dem erwiesenen Tode des Familienhauptes erreichen.

<sup>27</sup> AMOS : The history and principles of the civil law of Rome 1883., HAIMBERGER: *Ius romanum privatum* 1829., Glück Pandekten 1867., E. WEISS : Institutionen des römischen Rechts 1945.

<sup>28</sup> Siehe *Anm.* 13, 18, 31 dazu G. HUMBERT : Absens DAGR, Wlassak : Absentia REPW, SACCHI : Sulla teoria degli assenti Archivio giuridico 1893., SCHÄFFER : Vom Erwerbe einer Erbschaft für einen Verschollenen, Zeitschrift für Zivilrecht und Prozess 1848—49., TAMASSIA : L'assenza nella storia nel diritto italiano Archivio giuridico 1886.

<sup>29</sup> D. 18. 4. 1., 29. 2. 3—4. — 13. 1., — 27., — 32. pr., 38. 16. 1. 4., — 2. pr.

<sup>30</sup> D. 29. 2. 69., 29. 3. 2. 4. (Nach LENELS Ansicht ist der Satz Text des Edictes. ITP).

<sup>31</sup> VILLEQUEZ : Absence en droit romain et en ancien droit français, Revue historique de droit français et étranger 2, 1856. S. 209—236.

<sup>32</sup> ITP

Der Satz stammt nicht aus dem Edikte, sondern ist auf eine Anordnung des Kaiser Pius Antoninus zurückzuführen, welcher in der umfassenden Regelung der Abwesenheit und Verschollenheit eine grosse Rolle spielte.<sup>33</sup> Zu erwähnen sind noch D. 29. 2. 19.<sup>34</sup> D. 38. 7. 5. 1. und C. 7. 29. 3.

7. Die bisher angeführten Quellen zeugen einstimmig gegen eine etwaige Todesvermutung — sie behandeln vielmehr denjenigen, der noch am Leben sein kann, immer als solchen, der noch am Leben ist. Folgende Zitate sprechen von einer langdauernden Abwesenheit — in einigen Fällen ist eine Verschollenheit auch wahrscheinlich —, ohne daraus etliche Folgerungen zu ziehen. So Gaius D. 23. 1. 17., über lange Reisen, welche eine Verlobung nicht auflösen, auch wenn die Eheschliessung durch dieselbe mehr als vier Jahre lang verschoben wird. Ulpian in D. 1. 6. 6. setzt die Folgen einer zehnjährigen Abwesenheit auseinander (während deren offenbar weder der Abwesende noch die Zurückgebliebenen voneinander Nachrichten erhielten), doch nicht einmal eine Anspielung auf die Möglichkeit, dass der Abwesende für tot gehalten wurde, wird dabei erwähnt. Paulus in D. 38. 1. 20. 1. spricht von einem patronus, der dauernd *«per orbem terrarum vagat»*, was er aber — so lautet die Ansicht des Juristen — von seinen Freigelassenen unmöglich fordern kann. D. 28. 5. 23. 4. kennt eine Ausnahme zu Gunsten dessen, die *«sine dilatione peregre essent»*. Angesichts dieser Beweise fällt die Ansicht der Literatur der vorigen Jahrhunderte, dass die Römer voll von Vaterlandsliebe und Anhänglichkeit zu ihrer Familie nie oder nur ganz selten dieselbe verliessen, sicherlich weg.<sup>35</sup> Aber auch die Ansicht Bruns', dass die römischen Quellen nur kurze Abwesenheiten kennen, und schon drei-vier Jahre zu einer Todesannahme führen konnten, kann sich gegen dieselbe nicht halten.<sup>36</sup> Vielmehr zeugt D. 44. 7. 5. pr. dafür, dass eine lange Abwesenheit auch in solchen Fällen nicht ausserordentlich war, wo die Abwesenheit ursprünglich nur für kurze Zeit bestimmt war.<sup>37</sup>

8. Es stehen uns auch solche Quellen zur Verfügung, welche eine tatsächliche Verschollenheit (Abwesenheit ohne Kunde über die Fortdauer des Lebens) beschreiben, obwohl die genaue Dauer derselben nicht erwiesen werden kann. Diese war offenbar ohne Interesse. Doch können wir auch folgenden eine ganz kurze Dauer nicht entnehmen, und es gibt auch solche, wo die Abwesenheit ohne Nachrichten langdauernd anzunehmen ist. Solche

<sup>33</sup> D. 22. 1. 17. 3., 26. 5. 12., 29. 2. 30., — 52., 34. 5. 16., 36. 1. 11., 40. 5. 30., — 51. 9., 42. 4. 7. 19., 43. 24. 15. 6., C. 2. 12. 1., 7. 43. 1.

<sup>34</sup> Auch BRUNS anerkennt, dass hier das allgemeine Prinzip ausgesprochen wird, dass ohne erwiesenen Tod keine Beerbung möglich ist.

<sup>35</sup> Zitiert bei BALOGH (Anm. 13.).

<sup>36</sup> Verschollenheit 106.

<sup>37</sup> Auch D. 3. 3. 44., 14. 6. 7. 2. und C. 9. 24. 1. 5. erwähnen eine langdauernde Abwesenheit.

Quellen sind D. 40. 5. 30. pr.,<sup>38</sup> D. 5. 1. 74. 2., D. 5. 4. 9.,<sup>39</sup> D. 5. 4. 10.<sup>40</sup>

Im Fragmente D. 26. 1. 12. stehen eine spezielle Frage und eine theoretische Antwort nebeneinander. Die Frage ist deutlich: sollen nach dem Tode des abwesenden Vormundes seine Stellvertreter im Amte bleiben, oder nicht? (Der Abwesende verlor nicht die Vormundschaft, sondern allgemein wurden nur Stellvertreter für seinen Amt bestimmt. Der Auftrag dieser Stellvertreter reichte also nur bis zum Zeitpunkte, bis zu welchem der Abwesende die Vormundschaft behielt. Die hier mitgeteilte Frage war also keine theoretische: es sollte wahrscheinlich nur praktisch bestimmt werden, ob die Stellvertreter nunmehr selbst die Tutel bekommen sollen, oder andere dafür auszuwählen seien.)

Den Sinn der Frage, wenn er auch nicht deutlich ausgeprägt wurde, kann man doch im Wortlaute fühlen. Die Meinung des Respondenten — oder die Meinung des Anfragenden — war offenbar, dass die Stellvertreter im Amte bleiben sollten. Warum diese nicht zu Vormunden an die Stelle des Verstorbenen ernannt wurden — ob ihre Ernennung nicht sicher gewesen wäre, des Abwesenden Tod nicht zu beweisen möglich war oder die zu Ernennenden keine formelle Annahme bestätigen wollten (auch andere Gründe sind möglich) — ist aus dem Texte nicht festzustellen. Paulus gab nicht die Antwort, welche rechtlich auf die Frage passend gewesen wäre. Er teilte nur die allgemein befolgten Massnahmen mit, welche bei langer Abwesenheit des Vormundes angewendet wurden. Wenn es im vorliegenden Falle nicht möglich gewesen war, den Tod zu beweisen, sondern nur unsichere Nachrichten darüber angelangt waren, ist das Responsum, welches vom Tode oder der Todesmöglichkeit nichts erwähnt, sondern nur das Ausbleiben der Rückkehr feststellt, deren Folgen die zu treffenden Massnahmen seien, für uns von ausschlaggebender Bedeutung. «*Non reverso eo*» spricht aber auch ohne Annahme dieses Tatbestandes dafür, dass erstens für solch einen Fall auch auf Jahre rechtliche Massregeln zu finden waren (die Tutel konnte 15 Jahre dauern), zweitens, dass das Ausbleiben der Rückkehr des Vormundes, auch wenn von seiner Seite keine Bestimmungen zu erlangen waren, nicht zum Ende seiner Vormundschaft führten — er also auch als Verschollener für lebend gehalten wurde.

Zwei gegen die Lebensvermutung anwendbare Stellen sind D. 15. 2. 1. 10., und 48. 5. 12. 12., da beide einen Fall auseinandersetzen, wo jemand für tot gehalten tatsächlich lebte. Solche Fälle konnten, wie es noch erörtert wird, vorkommen, ohne für eine Todesvermutung oder leichtsinnige Annahme des Todes zu zeugen. In den Digesten steht gleich nach dem erstgenannten

<sup>38</sup> Die *iusta causa absentiae* war wahrscheinlich auf Grund einer *defensio* oder Vertretung festgestellt worden.

<sup>39</sup> Dieses und folgendes Fragment sind auch bezüglich der Antretung einer Erbschaft im Namen des Abwesenden von Bedeutung.

<sup>40</sup> Eine dauernde Abwesenheit hier wohl sicher.

Fragmente ein anderes, welches die Lebensvermutung beweist (D. 15. 2. 2. 1.). Das zweite Fragment wird auch noch auseinandergesetzt, jetzt sei nur erwähnt, dass es durch die Interpolation stark umgestaltet wurde, und auch mehr die Ansicht eines Moralisten als Rechtsätze enthält.

9. Obwohl die Gefangenen *de iure* für tot gehalten wurden, war die Lebensvermutung auch für diese *propter spem postliminii* aufrecht erhalten, was um so leichter beweisbar ist, da über die Gefangenschaft uns viel reichere Quellen zur Verfügung stehen. Wir wissen, dass die Kriegsgefangenen von Karthago (53. v. Ch.) erst nach 32 Jahren von Persien heimkehrten, was davon zeugt, dass sie, obwohl bezüglich ihrer Person aus solcher grossen Entfernung bei dauerndem Kriegszustand gewiss keine Kunde in ihre Heimat anlangte, daheim erwartet wurden. Solchen Wartezustand bei Gefangenschaft beweist für das *ius civile* D. 38. 17. 1. 1., für das prätorische Recht D. 38. 7. 2. 3., beide bei Ungewissheit des Lebens. Ganz klar äussert sich Diocletian in C. 8. 50. 4. Wenn die Lebensvermutung bei einem im Kampfe verschollenen Soldaten, von welchem sogar wahrscheinlich war, dass er gefallen sei, streng genommen wurde, viel mehr noch in einem Verschollenheitsfall, wo für den erfolgten Tod keine direkten Beweise aufzubringen waren!

10. Die angeführten Quellen sind wahrscheinlich genügend, um zu beweisen, dass die Lebensvermutung im römischen Recht angenommen war. Dass dies von der Wissenschaft bisher nicht allgemein anerkannt ist, findet seine Begründung in der gänzlich verschiedenen Anschauung des Problems, die den modernen Verschollenheits- und Abwesenheitsgesetzen eigen ist. Auch spielt hier die wirtschaftliche und gesellschaftliche Umgestaltung vom sechsten bis zum zwanzigsten Jahrhundert eine wichtige Rolle. Die Glossatoren nehmen es noch allgemein an, dass das römische Recht das Leben bis zum 100-ten Lebensjahre des Verschollenen präsumierte.<sup>41</sup> Doch war schon in ihrem Zeitalter die gesellschaftliche Einrichtung von jenen des Altertumes so grundverschieden, dass diese Regel als unhaltbar erst bis zum 70-ten Lebensjahr auf Grund der Bibel (so sagten sie: der wirkliche Grund waren die Bedürfnisse des Lebens), reduziert wurde, dann ihren Inhalt als Lebensvermutung verlor und in eine Todesvermutung umgestaltet wurde.

Diese theoretische Umgestaltung vollzog sich im Zeitalter des Postglossatoren und der Rezeption, in welcher Zeit diese Frage eine reiche Literatur hatte.<sup>42</sup> Wenn wir auch behaupten können, dass die Wissenschaft im XIX. und XX. Jahrhundert dem wahren Sinne und Geiste des römischen Rechtes näher steht, als diejenige der Glossatoren, ist es in Fragen, wo sich

<sup>41</sup> Siehe BRUNS §. 123. z. W.

<sup>42</sup> Mir leider unerreichbar. Zitiert bei GLÜCK; Pandekten 27, 1397 §.

die allgemeine Denkart gründlich verändert hatte, doch möglich, dass wenigstens die justinianische Auffassung der Frage ihnen näher lag, als uns. Und im Frühmittelalter ist die Lebensvermutung im Kirchenrecht, so wie im byzantinischen, italienischen und burgundischen Recht noch nachweisbar.

**II.** Vielleicht wird der Versuch gelingen, zu beweisen, dass die Lebensvermutung, so unannehmbar sie auch für unser Zeitalter ist, im klassischen Rom die logische Lösung der Frage gewesen war, und zwar nicht nur vom Standpunkte des Verschollenen, sondern auch mit Rücksicht auf die Interessen der Gemeinschaft und der Familienmitglieder.

Vorerst soll auf die allbekannte Tatsache hingewiesen werden, dass die auf Sklavenarbeit ruhende Volkswirtschaft eines antiken Staates die Mitglieder der führenden Klassen leichter vermissen konnte, als eine moderne Gemeinschaft.<sup>43</sup> Der Römer konnte auch während seiner Abwesenheit wirtschaftlich und rechtlich tätig sein. Die Quellen bringen uns hiervon eine Menge von Beispielen. Wenn diese auch für sich nicht genügend wären, die innere Logik der Lebensvermutung zu beweisen, sind sie doch von grosser Wichtigkeit, da nur eine Lösung der Frage **jahrhundertlang** geltendes Recht bleiben konnte, welche den wirtschaftlichen Anforderungen angepasst war.

Die Möglichkeit der Entstehung einer Lebensvermutung können wir nur in der ureigentümlichen Einrichtung der römischen Familie suchen. In der alten Staatsgemeinde die einzige natürliche Urgemeinschaft (die Gentil-einteilung soll, wenigstens teilweise, künstlich gewesen sein), behielt die römische Familie ihre breite Autonomie und ihre starke Kohäsion dauernd bis in die letzten Jahrhunderte der Republik, ja teilweise bis in das Zeitalter des Prinzipates und in Spuren bis zu Justinian. Zwar war der Form nach vom Anfange an immer der *paterfamilias* die Verkörperung der Familie, Eigentümer und unumschränkter Herrscher in seinem Haus: diese Stellung ähnelt sich aber in den Augen der Nachkommenschaft auch in jener Hinsicht der Stellung eines Herrschers, dass ihm all' die Taten, Beziehungen und Reichtümer für die Person zugesagt werden, von denen es allbekannt ist, dass sie der Gemeinde angehören.<sup>44</sup> Wenn wir nicht die Aussagungen, den Wortlaut der Quellen vor Auge halten, sondern den Inhalt des Rechtes prüfen, können wir behaupten, dass im alten Rom faktisch nicht der *paterfamilias*, vielmehr die Familie selbst Rechtssubjekt gewesen ist. Die Bedeutung dessen für unseren Gegenstand ist, dass bei Verschollenheit eines Familienmitgliedes — sei es auch das führende gewesen — die Familie als Ganzes nicht dem Staatsleben entfiel: die gemeinsam wirtschaftende römische

<sup>43</sup> Die Sklavenarbeit ermöglichte es den führenden Klassen der antiken Gesellschaft, sich ganz ihren Neigungen und Leidenschaften zuzuwenden, in welchem Tatbestande sich teilweise die Erklärung der hohen Zivilisation und Kultur derselben findet.

<sup>44</sup> Siehe T. MÁRKY: *Az antinoci Gaius-tördék* (Das Gaius-Bruchstück von Antinoc) IV B. 1.

Familie konnte leicht die Geschäfte für ein jedes seiner Mitglieder bei dessen Abwesenheit weiterführen, für Schutz seiner Interessen und Erfüllung seiner Pflichten sorgen.

Das alte römische Recht kennt für gemeinsam wirtschaftende Familien, welche ihr väterliches Erbe unverteilt *«ercto non cito»* besaßen, auch den genannten Fachausdruck. Ein ähnliches Institut, *communio omnium bonorum*, ist eigen des prätorischen Rechtes. Beide waren wie dazu geschaffen, des Abwesenden Eigentum ohne jedweden Schaden der interessierten Personen zu erhalten. Noch in den Zeiten Diocletians gab es solche gemeinsam verwaltete Erbschaften (C. 3. 36. 17.). In diesen Gemeinschaften, sowie in der enggenommenen Familie hatte der Abwesende zahlreiche Vertreter und Verteidiger.

**12.** Diese natürliche Möglichkeit der Vertretung und auch der Nachfolge (denn diese vollzog sich zwar nicht *de iure*, doch *de facto*), war eben nur in der altrömischen Familie gesichert. Als die Emanzipation der erwachsenen Kinder zur Regel wurde, konnten einen abwesenden Familienvater nur mehr Sklaven, Unmündige und Frauen vertreten. Zwar gab es für solche Vertretung auch Beispiele,<sup>45</sup> jedoch die Haltung der juristischen Literatur war der Möglichkeit gegenüber durchaus ablehnend, da man in diesen Fällen Grund und Anlass zu endlosen Restitutionen gegeben hätte.<sup>46</sup> Allmählich war der Sklave für seinen Herrn vielfach tätig,<sup>47</sup> nach der Meinung etlicher Juristen konnte er sogar *procurator* seines Herrn werden, welche Ansicht aber bestritten war (D. 3. 3. 33.). Die Frau war zur Vertretung im Prozesse allgemein nicht zugelassen (z. B. C. 2. 12. 4.).

Das Zeitalter des Prinzipates als Zeitalter der endgültigen Lockerung der Einheit der altrömischen Familiensitten musste die Möglichkeit einer Lebensvermutung neu begründen oder dieselbe verwerfen. Letzteres geschah nicht, wir sehen vielmehr in ebenderselben Zeit die Bevorzugung und Beschützung der Abwesenheit sich in grossem Masse in allen Gebieten des Rechts zu entwickeln. Die Möglichkeit zur weiteren Beibehaltung einer Lebensvermutung wurde von den Juristen der klassischen Periode gefunden.<sup>48</sup> Da die schwierigsten Fragen bei einer langen Abwesenheit und Verschollenheit die Verwaltung des Eigentums, Schutz der Interessen, Erledigung der Schulden und keine allzulange Aufschiebung der Nachfolge waren, setzte man den natürlichen Erben, den emanzipierten Sohn als Stellvertreter und

<sup>45</sup> D. 3. 3. 8., — 33. pr., — 43. 5., — 54., 6. 1. 27. 4., 7. 4. 22., 7. 8. 17., 16. 1. 6., C. 2. 12. 4.

<sup>46</sup> D. 3. 3. 54., 46. 7. 3. 3.

<sup>47</sup> D. 5. 1. 44. 1., 15. 3. 17. pr., — 20. 1., 22. 1. 32. 1.

<sup>48</sup> Freilich war nicht eine Möglichkeit zur Erhaltung der Lebensvermutung gesucht worden, sondern eine neue Lösung der Fragen, welche die ihnen als natürlich erscheinende Lebensvermutung bei der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umgestaltung verursachte.

Verwalter für den Vater ein. Wie dieser auf Grund und Hilfe des Ediktes seine rechtlich verlorene Intestaterbschaft bekam, so setzten ihn kaiserliche Konstitutionen auch bei Abwesenheit des Vaters in den alten Wirkungskreis eines Familiensohnes wieder ein.<sup>49</sup> Nach ihm bekamen — allerdings in nicht so ausgedehntem Masse — auch andere legitime Nachfolger und Erben dieselbe Stellung.<sup>50</sup> Damit wurde für den Abwesenden auch bei langdauernder Abwesenheit genügend gesorgt, die Interessen der Familie, der Erben und der Gläubiger waren gesichert und auch die Lebensvermutung für die Abwesenden und Kriegsgefangenen war ohne Schwierigkeit aufrechtzuerhalten. Es war durchaus nicht nötig — im Gegensatze zu der Meinung Bruns', dass der Prätor möglichst rasch eingreife und dem Wartezustand ein Ende schaffe.

**13.** Wie lange wurde eines Abwesenden Leben vermutet? Bruns, der im Gegensatz die Frist für die Feststellung des Todes sucht, denkt erst an die Verjährungstermine,<sup>51</sup> und auf die 3—5jährige Wartezustände, welche in den Digesten für die Ehe des Familienkindes bei Verschollenheit des Vaters angeordnet wurden und welche die Kaiser Constantin und Theodosius für die Frau des gefangenen Soldaten vorgeschrieben haben, um eine zweite Ehe derselben hinauszuschieben. Es ist klar, dass im Falle der Verehelichung der Kinder es sich um eine Angelegenheit handelt, deren Verschiebung meistens auch nicht im Interesse der Verschollenen lag. Vielmehr ist es dem Sinne der Lebensvermutung entsprechend, dass man den verschollenen Vater mit der Eheschliessung drei Jahre lang erwartete und auch sonst seine Meinung dabei möglichst in Erwägung zog: diese Massregeln beweisen, dass der Sohn seine Frau für seinen Vater filiae loco zu erwerben nicht zweifelte.

Bei der Wartezeit vor einer zweiten Ehe müssen wir bedenken, dass es sich um die Ehe des Kriegsgefangenen handelt. Die Gefangenschaft — gleich jeder anderen Sklavenschaft — löste die Ehe auf (D. 24. 2. 1.). Es war bloss eine moralische Ansicht, dass obwohl jede Frau sich von ihrem Mann scheiden konnte, jedoch den in Gefangenschaft schmachtenden Ehegatten zu verlassen ungebührlich sei.<sup>52</sup> Ob dies auch wirklich die Ansicht der klassischen Epoche war oder die diesbezüglichen Quellen alle interpoliert sind, wird bestritten. Sicher ist, dass die Kirche die Unauflösbarkeit der Ehe vertritt und dass eben seit Constantin die Kaiser es immer weniger zulassen, dass die daheimgebliebene Frau sich von ihrem abwesenden Gatten scheide oder von der durch captivitas aufgelösten Ehe in eine neue eingehe. In dieser Hinsicht bedeuten die 5 Jahre einen Fortschritt zur Verwirklichung der

<sup>49</sup> D. 4. 1. 6., 10. 2. 25. 19., 14. 6. 7. 2., 15. 3. 7. 5., — 10., 16. 2. 9. 1., 29. 2. 42. 1., 43. 24. 13. 1., 46. 8. 22. 9.

<sup>50</sup> D. 5. 4. 9. 42. 4. 7. 19., — 8.

<sup>51</sup> Verschollenheit 105—107 §§

<sup>52</sup> Solche Fälle kamen auch vor: D. 49. 15. 14. 1.

Unauflösbarkeit der Ehe. Dass der Wartezeit keine Todespräsumption inne-  
liegt, beweist N. 22. 6., welche auch bei einer Scheidung wegen Impotenz  
des Gatten eine ähnliche Wartezeit von drei Jahren anordnet, — diese war  
auch schon vorher, wenn auch nur in 2 Jahren, festgesetzt. Die Wartezeiten  
sind also keineswegs allgemein wegen Verschollenheit bestimmt, und sie sind  
auch nicht als dem klassischen Rechte eigen zu betrachten.

Als zweiter Anhaltspunkt für die Bestimmung der Todeszeit könnte  
uns — nach Bruns — die Ulpianische Tabelle dienen (D. 35. 2. 68.), welche  
die wahrscheinliche Dauer des Lebens für die Vorausbezahlung einer Lebens-  
rente bestimmt. Doch weicht die moderne Literatur von dieser Ansicht ab;  
es gibt hierfür keinen weiteren Anhaltspunkt. Bruns seinerseits hält die Fristen  
der Tabelle für zu lang. Seiner Ansicht nach sei es höchst unwahrscheinlich,  
dass man das Erbteil eines zwanzigjährigen Soldaten 28 Jahre lang unter  
Kuratel gehalten hätte. Doch zeigt schon das Beispiel der Kriegsgefangenen  
von Karrhae, dass man auf Gefangene auch mehr als 28 Jahre gewartet  
hatte. Auch kam es im allgemeinen zu keiner Kuratel, oder fiel diese eben  
dem Erben zu. Die Argumente Bruns' sind also nicht genügend zutreffend.  
Seine ganze Auffassung der Probleme ist ein sprechendes Beispiel dafür,  
wie ausschliesslich seine Gedanken sich im Banne der Todesvermutung bewe-  
gen. Jeder festgesetzte Termin des Todes, welcher das Leben nicht bis zum  
möglichst spätesten, sondern bis zum durchschnittlichen Endpunkt dessen  
präsumiert hätte, hätte damit auch eine Todesvermutung eingeführt. Eine  
solche aber kennt das römische Recht sicherlich nicht: Der Begriff der Lebens-  
vermutung fordert die Aufrechterhaltung derselben bis zur äussersten Grenze  
des menschlichen Lebens.

Ob solch eine Grenzzahl im römischen Recht als Endpunkt der Lebens-  
vermutung angenommen wurde, lässt sich fragen. Mir scheinen die Stellen  
des CIC, welche das 100. Lebensjahr als Ende des längsten Lebens bestim-  
men, einen solchen Termin festzusetzen. Die bezüglichen Fragmente sind D.  
5. 1. 76., 7. 1. 56., 33. 2. 8., N. 9. 1. Auf einen allgemein festgesetzten gesetz-  
lichen Termin der Lebensdauer beruft sich C. 1. 2. 23. 2.

Es sind nicht nur Meinungen der römischen Juristen oder Schrift-  
steller in diesen Fragmenten erwähnt: die Literatur bietet zwar auch Stütz-  
punkte für die Wichtigkeit des 100. Jahres (so Censorinus: *De die na'alē*  
17 und auch Horatius *nova saeculorum nascitur ordo* u. A.), doch es werden  
bei Schriftstellern auch andere höchste Lebenszahlen aufgebracht.<sup>53</sup> Auch  
damit beschäftigen wir uns nicht eingehend, welchen Ursprung die 100 Jahre  
als Lebensgrenze haben können, obwohl der Gedanke einer sakralen Her-  
kunft sehr nahe liegt — für uns ist dies jetzt ohne Bedeutung. Die Römer  
brauchten einen Lebenstermin, welcher für die Lebensvermutung geeignet ist,

<sup>53</sup> Servius, Plinius, Censorinus zitiert bei BRUNS: der erste 90 und 100, der  
zweite 100 und über 100.



und sie stellten diesen in 100 Jahren fest. Selbst Bruns bestätigt es, dass «wenn man überhaupt eine Präsumpion für die Fortdauer des Lebens annahm, diese jedenfalls mit dem 100-ten Lebensjahr aufhören musste».<sup>54</sup> Und wenn er daneben die Meinung äussert: es «kann keine Rede davon sein, aus diesen Stellen eine allgemeine Präsumpion des Lebens bis 100 Jahren abzuleiten, da die 100 Jahre ja keinesfalls als gewöhnliche und wahrscheinliche, sondern nur als die äusserste oder wenigstens selten überschrittene Lebensdauer hingestellt werden», ist darauf zu erwidern, dass jene Stellen nicht zur Ableitung der Lebensvermutung dienen, für deren Gesetzlichkeit reichlich Beweise aufgebracht werden können und wurden: wir sehen in ihnen nur die gesetzliche Feststellung einer Grenze für die Lebensvermutung, welche doch gewiss eine äusserste Grenze des Lebens sein musste. Man könnte zwar auch annehmen, dass bis zu einem gewissen Zeitpunkte das Leben, nachher aber der Tod präsumiert wurde, doch für diese Möglichkeit finden sich keine Beweise in den Quellen.

14. Es war aber auch nicht nötig, solch einen Wendepunkt festzustellen. Wie Sacchi sagt,<sup>55</sup> liegt der Unterschied zwischen der antiken und der modernen Regelung der Frage darin, dass der Einzelfall nicht, wie heute, gesetzlich, sondern in iudicio entschieden wurde. Das Gesetz spricht im römischen Recht die allgemeine Richtung aus, nach welcher im Zweifel bis zum hundertsten Lebensjahr für das Leben entschieden werde. In der Praxis kam es vielleicht nie vor, dass so eine lange Wartezeit erschöpft wurde.

Wenn jemand den Tod eines Abwesenden behauptete und Forderungen von diesem Tatbestand ableitete, hatte der Prätor für die Feststellung der Wahrheit dieser Behauptung einen Präjudizialprozess zu eröffnen und die Erörterung des Tatbestandes einem Richter zu überlassen. Dieser aber konnte des Abwesenden Tod feststellen, falls ihn hiervon die Beweise genügend überzeugten. Sein Richterspruch war in keiner Weise gebunden, er hatte nur sein freies Ermessen zu berücksichtigen (D. 22. 5. 3. 2.).

Für die Beweisführung bei Feststellung des Todes können wir aus den klassischen Quellen keinen ausführlichen Bericht gewinnen. Die Besichtigung der Leiche oder ein Zeugnis über dieselbe wurde nicht gefordert (D. 3. 2. 25. 1.). Lebensgefährliche Umstände der Verschollenheit wurden zur Erwägung gezogen, wie aus D. 23. 2. 6. zu folgern ist. Die Umschreibung, dass der Mann nach einem Mahl und in der Nähe des Tibers, welche Gegend für eine vermutlich nicht ganz nüchterne Person gefährlich war, verloren ist, und dass man den Mann für ertrunken glaubte, beweisen es: der Tod wurde nicht unmittelbar festgestellt, sondern aus den Umständen gefolgert. Das

<sup>54</sup> Verschollenheit 107 §.

<sup>55</sup> Siehe Anm. 28

Responsum war wahrscheinlich nicht in der Frage des Todes, welche keine Rechtsfrage ist, sondern bezüglich der Gültigkeit der Fernehe gegeben.

Dass nur eine zweifellose Lebensgefahr als entscheidend angenommen, sonst aber alle Umstände zu ermessen waren, zeigt die schon besprochene Konstitution Diocletians (C. 8. 50. 4.). Bruns' Meinung, dass schon die grössere Wahrscheinlichkeit zur Feststellung des Todes genügte, da dazu die Römer Neigung gehabt hätten, scheint nicht nur unbegründet, sondern falsch zu sein. Vielmehr sprechen die Quellen von einer gründlichen Forschung und Sicherstellung der Tatsache (*Certum esse debet, opinione falsa mortis* und andere ähnlich lautende Stellen).

Als der Kaiser Justinian die fünfjährige Wartezeit bezüglich der neuen Ehe der Frau des Gefangenen aufhob und die allgemeinen Regeln auch auf diesen Fall ausdehnte, beschrieb er in N. 117. 11. die Art und Weise der Nachforschung, durch welche der Tod des Soldaten sicherzustellen war. Es kann behauptet werden, dass die hier vorgeschriebene Gründlichkeit keine Neuerung bei der Feststellung des Todes, sondern nur eine Ausdehnung der allgemeinen Regeln auf die Frau des Gefangenen gewesen ist. Wenn auch im klassischen Zeitalter die Beweisführung nicht bis in die Einzelheiten vorgeschrieben war, leichtsinnig und übereilt wurde in Rom der Tod nie festgestellt.

15. In den modernen Verschollenheitsrechten ist, wenn der Zeitpunkt des Todes nicht bewiesen werden kann, der Zeitpunkt der Todeserklärung für den des Todes anzunehmen. Das römische Recht kannte so eine ex nunc ausgesprochene Todeserklärung nicht. Da der Tod immer bewiesen wurde, konnte der Richter wenigstens den wahrscheinlichen Zeitpunkt des Todes feststellen, in dem dann die rechtlichen Folgen des Todes eintraten. Damit aber die Folgen einer solchen Feststellung des Todes auf einen früheren Zeitpunkt nicht die Erben oder dritte Personen trafen, sicherte man ihnen die Geltendmachung ihrer Ansprüche von dem Zeitpunkte, in welchem der Tod festgestellt wurde.<sup>56</sup>

### III

16. Wenn unsere Wissenschaft sich der Lebensvermutung gegenüber ablehnend verhielt, so war der eine Grund dessen sicherlich die Schwierigkeit, welche die Annahme einer solchen nach unserer Ansicht in der Regelung aller Umstände, welche mit dem Abwesenden in Beziehung waren, verursacht hätte. Wir müssen also die Folgen der Lebensvermutung in allen Zweigen des Rechtes studieren.

<sup>56</sup> D. 5. 1. 74. 2., 5. 4. 5. pr., — 9., 10. 2. 25., 22. 6. 1. 1., 28. 1. 14., — 15., 29. 2. 6. 4., — 13., — 19., 37. 1. 3. 7., 38. 7. 2. 3., 40. 5. 30. pr.

Es war ein Grundprinzip des klassischen römischen Rechtes, dass die Abwesenheit niemandem irgendwelchen Nachteil zufügen berechtigt sei, selbst der Abwesende war gegen Nachteile möglichst zu schützen. Das römische Recht verwirklichte diesen Prinzip fast vollkommen in allen Gebieten des Privatrechtes.

17. Vielleicht war das schwierigere Problem des römischen Verschollenheitsrechtes die Eheschliessungsmöglichkeit der Kinder des Verschollenen. Die *patria potestas* des Abwesenden bestand weiter fort.<sup>57</sup> Vermögensrechtliche Schwierigkeiten entwuchsen daraus nicht, da die Verwaltung des väterlichen Gutes sowieso der Familie zufiel. Doch ohne väterliche Genehmigung war für ein Familienkind keine Ehe als rechtsgiltig anerkannt.

Die XII Tafeln (V. 3.) sprechen davon, dass der Vater bezüglich seiner Familie Anordnungen treffen kann. Dass in ihrem Satze das Recht einer freien Verfügung über die Erbschaft festgestellt wäre, ist für das Zeitalter der XII Tafeln kaum zu glauben: wahrscheinlicher ist es, dass Anordnungen gemeint wurden, welche der Vater z. B. für die Zeit seines Kriegsdienstes bestimmte, und die nur in seinem Leben giltig waren. Es ist möglich, dass dieser vom Vater an seine Stelle ernannte Tutor auch zur Ehe der Kinder seine Zusage erteilen konnte. In Einzelfällen konnten auch die zur *tutela legitima* bestimmten Agnaten ihre Einwilligung statt der des Vaters ausgesprochen haben. Der im Ausland dauernd verweilende Vater, dessen Abwesenheit damals noch der Gefangenschaft gleichgestellt wurde, konnte in diesen Fällen als keinen Einspruch erhebend betrachtet werden (D. 49. 15. 12. 3.).

Diese Möglichkeit scheint im Zeitalter der Republik bezüglich des *captivus* zwar geltendes Recht zu sein — obwohl vielleicht auch nur mit einer vorgehenden Wartefrist von drei Jahren (D. 23. 2. 9. 1.) —, für die Kinder des Abwesenden aber war die stillschweigende Zustimmung nicht angenommen und die Ehe nicht ohne Einholung einer nachherigen Einwilligung anerkannt. Erst bei der Verlobung, dann sicherlich auch bei der Ehe der Tochter waren Ausnahmen im prätorischen Rechte gestattet (D. 23. 1. 7.). Zwar schaltet das Fragment die Ausnahme *nisi evidenter dissentiat* ein, doch ist diese für interpoliert zu betrachten.<sup>58</sup> Dass das Mädchen auch in Abwesenheit ihres Vaters und ohne dass dieser diesbezüglich Anordnungen getroffen hätte, eine Ehe eingehen konnte, beweisen die Fragmente, die darüber berichten, dass ihr die *dos profectitia* vom Bruder, statt dem Grossvater vom Vater, vom *procurator* des Familienvaters oder von der

<sup>57</sup> Ähnlich wie bei *furiosus* D. 1. 6. 8.

<sup>58</sup> ALBERTARIO, BONFANTE, LEVY, SOLAZZI ITP.

Behörde zugeteilt wurde.<sup>59</sup> Zwar gab es Juristen, die auch die Giltigkeit der Mitgift ohne nachfolgende Anerkennung des *pater familias* bestritten, doch zeugt für das Gegenteil, dass der Vater um die Rückerlangung einer ohne sein Wissen erteilten Mitgift zu erreichen ganz ähnlich, wie bei einer ordnungsgemäss von ihm erteilten verfahren musste. Bei dauernder Abwesenheit des Grossvaters oder des Vaters genügte wahrscheinlich — analog der Anordnungen bei Irrsinn — die Einwilligung des Anwesenden der beiden zur Eheschliessung.

Im klassischen Recht finden wir eine Schilderung eines Verschollensfalles von Paulus, welche die Eheschliessungsmöglichkeit der Kinder auseinandersetzt (D. 23. 2. 10.). Aus dieser folgt, dass das klassische Recht infolge der Arbeit der Juristen<sup>60</sup> die gültige Eheschliessung der Kinder gestattete. Es ist bestritten, ob die dreijährige Wartezeit schon eine Regel des klassischen Rechtes war, oder erst von Justinian eingeführt wurde. Die Ansicht Bechmanns ist, dass das Kind des Gefangenen sich im klassischen Zeitalter frei verhelichen konnte, das Kind des Abwesenden erst nachdem die dreijährige Frist vorbei war.<sup>61</sup> Bonfante meint, die drei Jahre seien erst durch Justinians Umgestaltung eingebracht worden.<sup>62</sup> Meiner Ansicht nach sei es unwahrscheinlich, dass das klassische Recht ohne jeden Vorbehalt der Ehe der Kinder des Abwesenden zustimme, was eine zu grosse Verletzung der *patria potestas* für diese Epoche gewesen wäre.<sup>63</sup> Doch waren vielleicht die Verwandten dazu bevollmächtigt, wenigstens eine provisorische Zustimmung zu erteilen.

Julianus, der kühne Reformier, hatte vielleicht den Standpunkt der freien Eheschliessung vertreten. Sein Text jedoch scheint so verdorben zu sein, dass man den ursprünglichen Inhalt von D. 23. 2. 11. unmöglich feststellen kann. Bechmanns Standpunkt ist, dass hier ursprünglich von den Gefangenen die Rede war und der an die Abwesenheit und die drei Jahre sich beziehende Teil des Textes Interpolation sei. Doch für die Kinder des Gefangenen hätte dies eher eine Erschwerung der Eheschliessung bedeutet. Ebenso wohl konnte im Urtext eine Durchbrechung der Wartezeit für die Kinder des Abwesenden vorgeschlagen sein. *Apud hostes est* und *absit* können zu keiner sicheren Folgerung Grund bieten, weil bei der Interpolation sicherlich der ganze Satz neu verfasst wurde.

Bis zum klassischen Zeitalter hatte des heimkehrenden Vaters Wille die Ehe der Familienkinder ohne Zweifel auflösen können. Ob er diese auch für ungültig erklären konnte, war bestritten. Dass die Zulassung der Ehe so oft mit Vorbehalt der Wahrscheinlichkeit des väterlichen Konsenses

<sup>59</sup> D. 14. 6. 7. 2., 23. 3. 5., — 9. 1., 23. 4. 8.

<sup>60</sup> BONFANTE: Corso di diritto romano.

<sup>61</sup> Ius postliminii S. 19.

<sup>62</sup> BONFANTE: Corso I. 198.

<sup>63</sup> I. 1. 10. pr., C. 5. 4. 25.

gegeben wurde, zeugt davon, dass dies essentiell zur Giltigkeit nötig war. Dagegen ist es sicher, dass die Ehe der Kinder des Gefangenen auch ohne seine Genehmigung giltig und unanfechtbar war.<sup>64</sup> Ich nehme an, dass dies bei der Abwesenheit keineswegs ausgesprochen wurde. Die Möglichkeiten jedoch, welche diese Lücke der gesetzlichen Regelung darbot — für den Vater, eine normale Ehe seiner Kinder nach seiner Rückkehr aufzulösen, für die Kinder, die Abwesenheit des Vaters ausnützend in eine ungebührliche Ehe einzugehen —, waren vermutlich von keiner Seite missbraucht. So schien für die römischen Juristen weder eine Beschränkung der *patria potestas* durch gesetzliche Freiheit der Eheschliessung im besprochenen Falle, noch ein ausgesprochenes Verbot der Eheschliessung in diesem Falle wünschenswert zu sein. Nach Ratti waren Julianus und Paulus für absolute Giltigkeit der Ehe, Ulpian und Tryphonin dagegen.<sup>65</sup> Dies aber scheint mir Paulus betreffend unrichtig, wenn man sein *Responsum* in D. 1. 5. 11. in Erwägung zieht. Deutlich ist hier gesagt, dass eine von der Genehmigung des Vaters unabhängige Eheschliessung nur bei dem Gefangenen denkbar ist, bei den Abwesenden schon die Präsumpition der Einwilligung und Erwartung des nachfolgenden *consensus* eine Ausnahme waren.

Die Lösung der Frage, dass bezüglich des väterlichen Willens die Verwandtschaft im gegebenen Falle zu Rate gezogen wurde, scheint mir mit dem Geist des römischen Rechtes und auch mit der Regelung der Abwesenheit am meisten im Einklange zu sein. Überhaupt scheinen die Fragen der Abwesenheit und Verschollenheit bis zum klassischen Zeitalter nur selten einer juristischen Regelung zugewiesen zu sein. Daher die spärlichen Äusserungen über solche Fälle — wenn die Quellen auch viel mehr über Verschollenheit enthalten, als bisher angenommen wurde.

Justinian hatte in der besprochenen Frage die Gefangenschaft und die Abwesenheit einander gleichgestellt. Er führte die dreijährige Wartezeit allgemein ein, vor deren Ablauf die Giltigkeit der Ehe vom nachherigen väterlichen Einverständnis abhing. Nach Ablauf dieser Zeit war die Ehe von der Stellungnahme des Vaters unabhängig. In diesem Sinne wurden in den Pandekten die Texte des Ulpian, Paulus, Iulian und Tryphonin interpoliert (D. 23. 2. 9—11., 49. 15. 12.) und zur Gefangenschaft die drei Jahre, zur Abwesenheit die Unabhängigkeit der Ehe von der Einwilligung des Vaters hinzugefügt.<sup>66</sup>

**18.** Die eigene Ehe des Abwesenden — Hauptfrage der modernen Verschollenheits- und Abwesenheitsrechte — bereitete im klassischen römischen Zeitalter gar keine juristischen Schwierigkeiten.

<sup>64</sup> D. 49. 15. 12.

<sup>65</sup> RATTI: Studi sulla captivitas; *Bulletino dell'Istituto di diritto Romano* 35. 129.

<sup>66</sup> BONFANTE: Corso 1. 198. ff.

Zwar war bei der zivilistischen Ehe mit *manus* keine Ehescheidung in Abwesenheit des Ehemannes möglich. Doch in eben dieser ältesten Periode galt der Verschollene — ob Kriegsgefangener oder nicht — *trans Tiberim* rechtlos, seine Ehe war also aufgehoben. Wenn er zurückkehrte, lebten zwar alle seine Rechte, folglich auch die Ehe *iure postliminii* wieder auf. Doch war wenigstens eine neue Ehe bei Verschollenheit nicht ganz ausgeschlossen.

In der Zeit, als die Abwesenheit und die Gefangenschaft sich voneinander rechtlich absonderten, jene die volle Persönlichkeit erhaltend, diese sie einbüßend, war die allgemeine Form der Ehe schon ohne *manus*. Hiermit wurde die Freiheit der Ehescheidung bei der Eheleuten in Rom ganz und völlig anerkannt.

Die Abwesenheit an sich, so lange sie auch dauern mochte, löste die Ehe nicht auf. (Es war sogar eine Eheschliessung unter Abwesenden möglich, allerdings nicht ohne consensus.<sup>67</sup>) Dass des Abwesenden Frau mit ihm in Ehe lebte, bezeugen die Fragmente, welche von Tätigkeit der Frau zugunsten ihres Mannes sprechen.<sup>68</sup> Überprüfen wir Tryphonins Aussage in D. 49. 15. 12. 4. Die Ehe des Gefangenen, welche hier besprochen ist, war dadurch aufgehoben, dass dieser in Sklavenstand geraten ist. Daraus folgt, dass des Abwesenden Ehe, wenn die Frau es so will und wenn sie sich weiterhin in des Abwesenden Haus aufhält, fort dauert. Es folgt aber auch aus dem Fragmente — was jedes Problem vornherein zu lösen ermöglichte —, dass die Frau, welche nicht weiter des Abwesenden Gattin sein will und nicht im Haushalte des Mannes verbleibt, als geschieden galt.<sup>69</sup>

Dass die Frauen diese Freiheit der Ehescheidung manchmal benützten, beweist uns Papinians Text in D. 48. 5. 12. 12. Im ursprünglichen ersten Teile des Textes wird ein Verschollenheitsfall besprochen, infolge welches die Ehe aufgelöst wurde, und der Ehegatte nachher heimkehrte. Die Auflösung der ersten und die Giltigkeit der zweiten Ehe erkennt der Jurist ohne Zweifel an. (Die Erwägung der Strafe, welche die Frau verdiene, stand dem klassischen Rechte fern, sie wird auch für eine Interpolation gehalten.<sup>70</sup> Zu solcher Veränderung in der Auffassung über Ehescheidung führte der Einfluss des Christentums und der Kirchengesetze.)

Schon Constantin traf Anordnungen, welche für des verschollenen Gefangene Frau die neue Eheschliessung nur nach gründlicher Nachforschung und einer vierjährigen Wartezeit erlaubten. Andere Scheidungen wurden noch mehr erschwert. Theodosius erhöhte die Wartezeit auf 5 Jahre.<sup>71</sup> Doch der Grundsatz, dass die Ehe durch Sklaventum aufgelöst wurde, war noch unter Justinian geltend. Dieser lässt die Pandekten im Sinne der fünfjährigen

<sup>67</sup> z. B. D. 23. 1. 4. — 5., 23. 2. 6., 24. 3. 2. 2., S. R. 35. 129.

<sup>68</sup> Siehe Anm. 45.

<sup>69</sup> Ausnahmen Anm. 17.

<sup>70</sup> ALBERTARIO, LEVY, SOLAZZI ITP.

<sup>71</sup> C. 5. 17. 7 — 8.

Wartezeit interpolieren, und obwohl er die ehelösende Gewalt der Gefangenschaft ausgesprochen anerkennt, lässt er eine neue Ehe auch nach 5 Jahren nur zu, wenn der Gefangene auch verschollen ist (Jul. 62. dig. D. 24. 2. 6.).

Die Umgestaltung dieses Satzes steht in der Wissenschaft seit Cuiac fest.<sup>72</sup> Der Termin der 5 Jahre ist auch keinesfalls ein Todesvermutungstermin des klassischen Rechtes, sondern wieder eine Abänderung des Justinian, der die neue Eheschliessung bei Verschollenheit und Gefangenschaft damals noch zuließ. Diese Auffassung spricht auch noch aus der N. 22. 7.

Es kann nicht geleugnet werden, dass in den zwei letzteren Gesetzen Justinians — da er nur des verschollenen Gefangenen Ehe für endgültig aufgelöst betrachtet — leicht eine Todespräsumption zu vermuten ist. Dass dies nicht der Fall war, kann durch die Tatsache bewiesen werden, dass sich dieselben Anordnungen nur auf verschollene Gefangene, niemals aber auf Verschollene beziehen. Dass man bei der Ehescheidung des gefangenen Verschollenen eine 5jährige Wartezeit forderte, ist mit der geschichtlichen Entwicklung und den Eigenschaften der Gefangenschaft zu erklären: die Ehe der ohne Nachricht Abwesenden war in demselben Zeitalter nach 10 Jahren auflösbar (N. 22. 14.).

Noch klarer beweist aber die Anerkennung der Lebensvermutung im justinianischen Rechte die letzte diesbezügliche Konstitution Justinians (N. 117. 11.), welche die Auffassung der Kirche bezüglich der Ehe der Sklaven durchführt und eine neue Ehe nur mehr nach bewiesenem Tode des gefangenen Gatten zulässt.

**19.** Wir haben schon erwähnt, dass der Abwesende — auch der Verschollene — in wirtschaftlicher Hinsicht in der antiken Gesellschaft viel leichter zu vermissen und zu ersetzen war, als in unserem Zeitalter. Demgemäss waren auch die vermögensrechtlichen Fragen im Falle einer Verschollenheit nicht allzu verwickelt: sie waren sogar leichter zu ordnen, als die Vermögensrechte eines Kriegsgefangenen, welche durch die lex Cornelia auf ungewisse Dauer in Schwebezustand gehalten waren. Die Lösung der vermögensrechtlichen Fragen der Verschollenheit intra familiam war ungefähr bis zu Beginn des Prinzipates lebendige Möglichkeit.<sup>73</sup> Sie verlosch mit der überwiegend zur Geltung kommenden Emanzipation der Kinder. Die Folgen der Emanzipation im Wegfall der gegenseitigen Vertretungsmöglichkeit zwischen Vater und Sohn versuchte das prätorische Recht zu eliminieren. Manche Quellen bestätigen es, dass dem Vater die Vertretung des abwesenden emanzipierten Sohnes zugelassen wurde.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> So CUIAC, SECKEL, BESELER, LEVY, SEGRÈ, GLÜCK, GRADENWITZ, BONFANTE, FERRINI, RABY, SOLAZZI, PRINGSHEIM, CUARNERI, RECHNITZ; dagegen BRUNS. ITP.

<sup>73</sup> WIEACKER: Societas, Hausgemeinschaft und Erwerbsgesellschaft I. 1936. 38. Zit. Weiss. Inst.

<sup>74</sup> D. 3. 3. 35., 43. 24. 13. 1., C. 6. 61. 8. 3.

Auch die Verwaltung des väterlichen Gutes fiel schon zu Zeiten des Prinzipates der natürlichen Familie zu.<sup>75</sup> Allerdings brauchte zur Ausübung der Verwaltung der emanzipierte Sohn — obwohl dies von ihm im Prozesse nicht gefordert wurde — entweder ein Mandat des Vaters oder eine kaiserliche Zusage (D. 3. 3. 35.). Bei kürzerer Abwesenheit ist die Verwaltung gewöhnlich in den Händen des *institor, procurator* u. s. w. des Eigentümers geblieben, der zumeist ein Freigelassener oder ein Sklave des Abwesenden war. Die Zulassung der Söhne konnte schon eine indirekte Vermutung dessen bedeuten, dass des Vaters Rückkehr ungewiss, die Sicherstellung der Erben und die Regelung der Verwaltung daher ratsam gewesen sei. (Ähnlich bei absence im französischen Recht.) Die Sicherstellung erfolgte aber auch dann, wenn der Abwesende seine Angelegenheiten aus irgendeinem Grund ungeordnet zurückliess und war keineswegs mit einer direkten Todesvermutung verbunden: eine solche Zulassung des Sohnes war mehr als Nachholung einer Anordnung betrachtet, welche sonst im Allgemeinen von dem Vater selbst getroffen wurde. (Dazu C. 2. 12. 12. von Caracalla a. 230.)

War zur Regelung der Verwaltung innerhalb der Familie keine Möglichkeit gegeben, fiel dieselbe auch anderen Erben als den «*curatores bonorum absentis*» zu, manchmal aber auch Freigelassenen oder Freunden des Abwesenden.<sup>76</sup> (Die Ernennung eines Verwalters war auch dem Sohne zugelassen, D. 14. 3. 5. 18.). Jedoch hatten solche Verwalter eine Kautionsleistung zu erlegen und ihr Wirkungskreis war in eine einfache Verwaltung beschränkt (z. B. schon für die Auszahlung der *dos profecticia* sorgte in solchen Fällen der Prätor).<sup>77</sup>

Zur Administration des Vermögens eines Abwesenden war über den Kreis der Genannten auch jeder beliebige freie Mann zugelassen, wenn er die hierzu nötigen Fähigkeiten besass und die nötige Sicherung gewährte: die Art einer solchen Verwaltung, *negotiorum gestio*, sei im römischen Recht eben im Interesse der Abwesenden zugelassen (D. 3. 5. 1.).<sup>78</sup>

Über die *negotiorum gestio* hier zu sprechen ist überflüssig, der Gegenstand hat eine eingehende moderne Literatur. Mir sei nur einen Gedanken anzuregen erlaubt. Die Römer sollen, wie es nach Bruns auch andere meinen, nach kurzer Verschollenheit den Tod des Abwesenden für erwiesen angenommen haben. Der Rhythmus des Lebens im klassischem Altertum war aber langsamer, als der der Neuzeit. Wie wäre es zu erklären, dass bei einem ruhigeren Lebenslauf die Angelegenheiten des Abwesenden für eine kurze Zeit so

<sup>75</sup> D. 3. 3. 8., 4. 1. 6., 5. 4. 10., 10. 2. 25. 19., 14. 6. 7. 2., 15. 3. 10. pr., 16. 2. 9. 1., 20. 3. 1. 1., 29. 2. 42. 1., 43. 24. 13. 1., 46. 8. 22. 9., 47. 10. 17. 11., C. 2. 12. 12.

<sup>76</sup> D. 3. 5. 30. 2., 7. 1. 48., 20. 6. 1. pr., 37. 9. 1. 23., 40. 5. 30., 41. 2. 9., 43. 24. 5. 2. Vertretung durch *servus publicus* D. 46. 6. 2.

<sup>77</sup> I. 3. 22., D. 23. 2. 20., 23. 3. 5. 4., 43. 26. 9., C. 4. 50. 9.

<sup>78</sup> Bossowski: Ancora sulla negotiorum gestio, Bullettino dell' Istituto di dir. Romano 1929. II. 1—2.



vielfacher und entwickelter Verwaltungsmöglichkeiten bedurften, welche sogar unseren modernen Gesetzen vielfach überlegen sind?!

Der Abwesende behielt also sein Eigentum. Auch andere Sachenrechte, so *servitus* (D. 8. 6. 20.), *usus* (D. 7. 8. 17.), *ususfructus* (D. 7. 1. 12. 2., C. 3. 33. 16. 1.), *habilitatio* (D. 7. 4. 22.) konnten ihm erhalten bleiben, ja sie blieben ihm in späterer Zeit ausgesprochen auch ohne fortgesetzter Ausübung erhalten. Er behielt auch die an einen Tatbestand gebundenen Rechte, die der Kriegsgefangene verlor, so den Besitz, er konnte in seiner Abwesenheit ersitzen oder durch Verjährung gewinnen. Auch den Besitz zu verlieren ist freilich für den Abwesenden möglich.<sup>79</sup>

Auch Obligationen standen dem Abwesenden offen. Viele Rechtsgeschäfte, die *inter absentes* abschliessbar waren, obwohl nur für Nichtanwesende bestimmt,<sup>80</sup> waren auch dem Verschollenen zugänglich. War nämlich das Geschäft rechtlich tadellos erledigt, fragte niemand, ob der Abwesende auch davon in Kenntniss gesetzt sei.<sup>81</sup> Zwar ist das Eingehen einiger Schuldverhältnisse für die Vertreter des Abwesenden untersagt (so z. B. *novatio* C. 8. 5. 2., *acceptilatio* D. 46. 4. 3., — 11., *pignus* D. 13. 7. 11. 6.), doch denke ich es hier mehr mit Einzelfällen, als mit einer allgemeinen Tendenz bei der Abwesenheit zu tun zu haben.<sup>82</sup>

**20.** Nicht so leicht zu beantworten ist die Frage, ob dem Anwesenden die Erwerbung eines neuen Eigentums oder Besitzes möglich gewesen sei. Bei Besitzerwerb war die Vertretung anerkannt. Auch dass der Abwesende Geschenke annehmen konnte, ist nahezu sicher. Doch scheinen hingegen postklassische Juristen eine neue Auffassung gehabt zu haben. Davon zeugt Paul 15. ad Sab. D. 39. 5. 10. Die Stelle ist mehrfach für verdorben gehalten,<sup>83</sup> doch eben für eine Tendenz des nachklassischen oder Justinianischen Rechtes bietet es Beweis. Dass es nachklassisch ist, beweist schon der Gegensatz zu C. 7. 32. 1. und mehreren Stellen der Digesten: zur Geltung ist diese anti-juristische Lösung des Erwerbes wohl nie gekommen.<sup>84</sup>

Die meistumstrittene Frage des Eigentumserwerbes ist, ob dem Abwesenden eine Erbschaft zufallen konnte. Die Frage war deswegen so strittig, weil der Titel für die Antretung der Erbschaft neben dem Erbrechte des Abwesenden eben das Überleben des Erblassers gewesen ist. Die Äusserungen

<sup>79</sup> Des Pomponius Ausnahme in D. 41. 2. 25. 1. bezieht sich nicht auf einen Erwerb durch freie Personen. Dazu noch D. 41. 2. 9., 43. 16. 1. 22.

<sup>80</sup> D. 3. 3. 1. 3., C. 2. 56. 1., Fr. Vat. 333.

<sup>81</sup> Für gemeinsame Geschäfte sagt dies Vet. iur. c. 3. 19., bei einer *societas* wird der Eintritt des Sohnes statt des abwesenden Vaters gefordert. D. 17. 2. 16., — 17., C. 3. 40. 2.

<sup>82</sup> In einigen Hinsichten behandeln die Gesetze den Abwesenden bei Geschäften geradezu zuvorkommend.

<sup>83</sup> BONFANTE, KRÜGER, HAYMANN, LONGE, BETTI, ITP.

<sup>84</sup> D. 46. 3. 14. 4., 46. 4. 11., C. 7. 32. 1., 8. 53. 6.

der Quellen, dass gegebenenfalls nicht das Überleben, sondern der Tod des Abwesenden im Rechtsstreit zu beweisen war, fallen als schwerwiegendes Argument für die Lebensvermutung in die Waage.

Unsere Frage ist eine zwiefache: ob man eine Erbschaft im Namen des Abwesenden übernehmen konnte und ob die Antretung ohne seine nachherige Guttheissung gültig gewesen sei.

Schäffer<sup>85</sup> sagt, dass die *aditio hereditatis* keine Stellvertretung duldet. Die *bonorum possessio* ist zwar für Abwesende erteilbar, doch muss die *ratihabito* in einer bestimmten Zeit nachfolgen. So sei seiner Meinung nach das Gesuch um *bonorum possessio* eines Verschollenen von Seite des Vertreters eine ganz zweck- und erfolglose Handlung.

Bruns<sup>86</sup> leitet aus den Quellen folgende Schlüsse ab: a) Der nähere Erbe schliesst den entfernten aus. Bis der nähere die Erbschaft antreten kann, ist sie ihm zu erhalten.<sup>87</sup> In welcher Weise bewiesen werden kann, dass der Abwesende noch am Leben sei, kann Bruns, der die Lebenspräsumption nicht für wahrscheinlich hält (obwohl er «bestimmte positive Aussprüche oder sonstige Gründe gegen dieselbe auch nicht findet»), nicht bezeichnen. Da er aber den Beweis des Lebens zum Zeitpunkte der Delation als notwendig annimmt, muss er sich auch für diesen Fall auf das freie Beweisprinzip berufen. Bei der *bonorum possessio* soll der Zeitablauf den Beweis entbehrlich gemacht haben. (Da jedoch der Kriegsgefangene auch bei der *bonorum possessio* seine Kinder, solange er am Leben ist, ausschliesst [D. 38. 2. 4. 2.], war die Frage wohl auch hier nicht so einfach!) Jedenfalls, sagt Bruns, scheint man durch provisorische Erbittungen der *bonorum possessio* die Erteilung derselben an die entfernten Erben haben ausschliessen können (D. 38. 15. 5. 1.).

b) Dass ein *suus heres* die Erbschaft auch durch seinen Stellvertreter antreten kann, hält auch Bruns für sicher. Dasselbe gilt auch für Legate.<sup>88</sup>

c) Wo die Erbschaft einer Antretung bedurfte, ist die Anwendung der Analogien mit *furiosus* und *captivus* nicht ohne Bedenken und so bleibt dem Abwesenden nur die provisorische *bonorum possessio* mit nachfolgender *ratihabito* (D. 37. 1. 3. 7.). Doch hat die provisorische Antretung möglichst schon die Folgen, dass sie die nächste Klasse der Erben bis zum erwiesenen Tod ausschloss, dies zumindest laut Ermessen des Prätors. Bei solcher Wartezeit sollen manchmal die Gläubiger die Erbschaft zugeteilt bekommen haben.<sup>89</sup>

Meiner Ansicht nach konnte eine Erbschaft im Namen eines Abwesenden angetreten werden. Dies scheinen schon die von Bruns angeführten Zitate der Quellen zu beweisen, welche des Abwesenden Recht zur Erbschaft aufrecht

<sup>85</sup> Siehe Anm. 28.

<sup>86</sup> Verschollenheit 109—114 §§

<sup>87</sup> Wenn dies für den Gefangenen ausser Zweifel steht, so für den Abwesenden um so mehr. Hierzu D. 37. 4. 1. 4., 38. 2. 4. 2., 38. 6. 1. 4., 38. 7. 5. 1.

<sup>88</sup> D. 36. 3. 1. 4., — 1. 15.

<sup>89</sup> D. 5. 4. 9., — 10., 29. 2. 6. 4.

erhalten liessen. Es findet sich nämlich keine Entscheidung darüber, wie lange die Erbschaft zu erhalten war und was indes mit ihr geschah. Doch kennen die Quellen ausserdem über die Frage noch vielfach Bescheid.

Die Vertretung des Abwesenden bei Erbschaftsangelegenheiten beweist Ulp. ad Ed. D. 3. 3. 39. und D. 29. 4. 1. 1. Im pr. von D. 29. 2. 6. finden wir Grund zum Bedenken, ob das Kind eine Erbschaft für den abwesenden Vater erwerben konnte, doch die folgenden Teile versichern uns, dass wir die Frage bejahen können. Die Antretung des Sohnes, der sonst des Vaters Vermögen verwaltete, konnte ohnedies nur vom Vater selbst nichtig erklärt werden. Eine Präsumption zugunsten der Rechtmässigkeit der Antretung durch Familienmitglieder enthält 3. eod. tit. Die Möglichkeit der Antretung wird auch denen zugesprochen, welche es nicht wissen, ob ihr Vater lebt, sie also für ihn oder für sich selbst die Erbschaft übernehmen. Nach Ulp. 60 ad Ed. D. 5. 1. 19. pr. wird der Erbschaftsprozess auch in Abwesenheit des Erben abgehalten, und derselbe ist dort zu vertreten. D. 5. 4. 5. pr. beweist, dass jemand auch ohne sein Wissen Erbe werden kann. Angesichts des Fragments D. 5. 3. 13. 12. kann die Ungewissheit einer *hereditatis petitio* und *possessio absentis nomine* ohne Mandat nicht behauptet werden. Ulp. 5 ad Ed. D. 5. 4. 1. 5. erklärt, dass über Leben oder Tod eines Erben nicht gleich entschieden werden muss (Paul. 3 ep. Alf. D. 5. 4. 9.). Der Fragment Paulus' in D. 5. 4. 9. enthält Kunde über die Verwaltung der Erbschaft im Namen des Abwesenden: es ist sicher, dass die Erbschaft vom Procurator übernommen wurde.

Der Sohn konnte nach D. 5. 4. 10. im Namen des Vaters auch eine testamentarische Erbschaft, ja auch eine teilweise übernehmen, ohne dass man gefordert hätte, er soll beweisen, dass sein Vater den Erblasser überlebte. Die andern Erben hatten dagegen offensichtlich nichts einzuwenden. In diesem Falle muss auch die Nachrichtenlosigkeit eine ziemliche gewesen sein: der Vater ist vor dem Erblasser gestorben, und bevor dies gemeldet wurde, erfolgten die Öffnung des Testamentes, die Teilung und Übernahme der Erbschaft, Einziehung von Geldern und Administration des Vermögens. D. 29. 2. 30. pr. berichtet, dass der Vater eine testamentarische Erbschaft nach seinem Sohne bekam, obwohl dieser sie nicht betreten konnte. Wahrscheinlich war sie schon von ihm verwaltet. Die kaiserliche Entscheidung für den Einzelfall bezeichnet den Weg der allgemeinen Rechtsentwicklung. Die Ausnahme in D. 29. 2. 90. pr. auf den *curator* ausgesprochen — welcher das Vermögen nur zu verwalten, nicht aber mindern oder vermehren berechtigt ist —, hebt die Berechtigung zur Annahme der *adquisitio* für Familienmitglieder oder den Procurator nur noch aus. Ziehen wir in Erwägung Paul. 2 fid. D. 36. 1. 68. 1. Bei Antretung einer vorteilhaften Erbschaft ist die Evidenz nicht schwer zu beweisen, daher kann man für wahrscheinlich halten, dass vom Procurator die Sicherstellung nur in Ausnahmefällen gefordert wurde: besonders tritt einer solchen Deutung die Zusammenstellung mit D. 38. 9. 1. 2. bei: wie straff wird dort die Zurück-

weisungsmöglichkeit ohne bestimmte Willensäußerung des Abwesenden verboten. Das Fragment Scacy. 25 dig. D. 41. 4. 14. lässt auf eine *consortium heredum* zwischen den Brüdern denken. Wenn das aber auch nicht sicher ist, können keine Zweifel darüber entstehen, dass in des Abwesenden Namen eine Erbschaft, und zwar eine, wo er nicht *suus heres* gewesen ist, übernommen wurde. Der die Verwaltung führende Bruder konnte das Erbgut sogar verkaufen, und der Käufer nahm es ohne Bedenken an. Nach der Ansicht des Juristen war er dazu auch berechtigt, also könnte ein ähnliches Verfahren nichts Ausserordentliches sein.

Die Annahme einer Erbschaft durch Vertretung war dem *furiosus* durch D. 29. 2. 52. und 63. zugesagt. Bruns und Sacchi wollen hiervon keine Analogie für den Abwesenden erlauben. Doch da die oben angeführten Stellen, welche von der Antretung der Erbschaft im Namen des Abwesenden als von einer selbstverständlichen Tatsache sprechen, uns genügenden Beweis liefern, können wir die Tatsache, dass dasselbe dem *furiosus* ebenso zugesagt wurde, als Bekräftigung unserer Ansicht wahrnehmen.

Leicht würde es in der Tat nicht sein, vorzustellen, was mit einer Erbschaft geschah, wenn der Gefangene oder der Verschollene zu erwarten waren, doch in ihrem Namen keine Antretung der Erbschaft zugelassen wurde. Es sei noch wiederholt, dass gewöhnlich die Familie, die Kinder, die Miterben oder die Erben, welche des Abwesenden Vermögen verwalteten, auch die ihm zugefallene Erbschaft antreten konnten, und nur in dem Falle, wenn andere des Abwesenden Erbrecht in Frage setzten, ein Prozess über die Erbschaft entstand.

Die Richtigkeit des obenaufgeführten Standpunktes unterstützt der Rechtsstreit der klassischen Juristen, welcher darüber entstand, ob des Abwesenden Erbe, der eine Erbschaft nach dessen Tode, doch noch für den Abwesenden und nicht für sich annahm, bei Wahrnehmung des Abwesenden Todes *causam possessionis sibi ipsi mutare* im Stande gewesen war oder nicht. Die Meinung, welche dies für möglich hielt, erhielt schliesslich die Oberhand.

In bezug der Antretung einer *bonorum possessio* für Abwesende bietet Ulp. 39 ad Ed. D. 37. 1. 3. 7. Beweise. Bezüglich der Ratihabition im Texte siehe § 25. Der zweite Teil des Fragmentes ist — in Einklang mit anderen Quellen — nicht so zu verstehen, dass des Abwesenden Erben die *bonorum possessio* nicht erlangen können, weil dieselbe nicht auf sie übergehe, nur, dass diese die *bonorum possessio* nicht antreten können, wenn dieselbe nicht auf sie überginge. Für diese Auslegung sprechen z. B. D. 4. 1. 6. und D. 40. 5. 30. pr.

Im allgemeinen war also eine Erbschaft dem Abwesenden zugänglich (D. 37. 1. 7.). Was D. 37. 1. 12. betrifft, ist diese Stelle bei Bruns ausführlich besprochen. Dass daraus die Möglichkeit einer *bonorum possessio captivi nomine* heraustritt, ist ihm auch klar. Da aber bei einer solchen die Schwierig-

keiten dieselben gewesen wären, wie bei der *bonorum possessio* des Abwesenden, zeugt die Stelle vermittelt auch für diese. So auch D. 38. 8. 1. 11. Dass nach dem Abwesenden auch auf seine Erben die *bonorum possessio* wenigstens bis zu Ende des klassischen Zeitalters übergang, zeigt die Konstitution des Sever und Antonin, C. 2. 50. 1.

Der Abwesende konnte die Erbschaft antreten, falls er so vertreten war, dass man den Vertretern die Erbschaft ohne Bedenken überlassen konnte. Ganz zweifellos scheint mir das in jedem Falle, wo der Vertreter auch des Abwesenden Nachfolger in ebenderselben Erbschaft war. (Nach den Quellen ohne Zweifel ein bedeutender Teil der Fälle.) Hat der nächste Erbe gegen eine Antretung Einwand erhoben, musste er, um die Erbschaft zu erlangen, den Tod des Abwesenden beweisen: allerdings war er in einem solchen Falle, wo die Erbschaft im Namen des Abwesenden angetreten wurde, im Stande, die Sicherung seiner Rechte zu fordern.<sup>90</sup>

Die oben geschilderte Auffassung wird durch die Regeln der testamentarischen Freilassung unterstützt. Die Sklaven erlangten die ihnen im Testament zugesagte Freiheit auch in Abwesenheit des Erben, sie werden in dessen Namen freigelassen und das *SC Dasumianum* sicherte dem Abwesenden die Rechte des *patronus*. Im Prozesse wird die Vertretung des Abwesenden zugelassen und sein Patronat wird auch (obwohl er diese in Abwesenheit erwarb), auf seine Erben übertragen.<sup>91</sup>

Diesbezüglich sei hier erwähnt, dass für einen Sklaven — wenn er auch *reipublicae causa absens* nie abwesend sein konnte — (D. 50. 17. 211.), eine *iusta causa absentiae* zu beweisen möglich war, und solch einer konnte auch in seiner Abwesenheit freigelassen werden.<sup>92</sup> Es steht in D. 40. 5. 4. 4.: *potest dici exemplo aditae hereditatis competere libertatem etiam absentibus*. Diese — weder nachklassischen, noch sonstwie eingeschalteten — Worte zeigen, dass die *aditio hereditatis* eines Abwesenden selbständiger gewesen ist, als die *libertatis competentia*, wovon uns jedoch ganz sichere Äusserungen der Quellen in Kenntnis setzen.

**21.** Die Regelung der römischen Abwesenheit fand ihre Ausbildung im Prozessrecht. (Siehe die Definitionen.) Die Erklärung für diesen Entwicklungsunterschied mit dem modernen Recht liegt in der schon öfter besprochenen Konstruktion der römischen Familie.

Von der Regelung einer Abwesenheit in ältestem Prozesse der *legis actiones* kann nach allgemeiner Auffassung keine Rede sein, oder besser gesagt führte dieselbe immer zu einer Verurteilung. Die allgemeine Prozessregel im Zeitalter der Republik war, dass niemand durch seine Abwesenheit einen

<sup>90</sup> D. 29. 2. 3., — 4., — 69.

<sup>91</sup> D. 40. 5. 51.4., — 5., — 28., — 29., — 30., — 36. 1.

<sup>92</sup> Für den Sklaven selbst wie für seine Nachkommen war dies von Bedeutung. D. 40. 5. 1., — 4., 3., — 30.

anderen benachteiligen berechtigt sei. Ausnahme von dieser Regel bildeten in späterer Zeit, doch schon im *ius civile* anerkannt, die *reipublicae causa absentes* (§ 3.). Prozessrechtlich bedeutete dies für den *absens reipublicae causa*, dass gegen ihn kein Verfahren zu eröffnen war.<sup>93</sup> Wurde solch eines abgehalten, war der Rechtsspruch ungiltig.<sup>94</sup> Verlor der *reipublicae causa* Abwesende ein Recht infolge seiner Abwesenheit oder war ihm durch diese ein Schaden zugekommen, wurde ihm vom Prätor auch nach Ablauf der gesetzlichen Fristen der Rechtsweg einer *restitutio in integrum* gesichert.

22. Die wahre Ausarbeitung der Rechtssätze für Abwesenheit ist durch das prätorische Recht geschehen. Wie schon erwähnt, begann die Entwicklung mit der Gleichstellung der *absentia reipublicae causa* und *ex iusta causa*. Bezüglich der Stellung des Abwesenden im klassischen römischen Prozess können wir folgenden Überblick gewinnen:

a) *Absens defensus*, der in jeder Hinsicht vertretene Abwesende.<sup>95</sup> Er wird im Prozess den Anwesenden gleichgestellt.

b) *Absens*, der einen *defensor* fand, welcher ihn zwar nicht vertritt, doch verteidigte. Falls der Verteidiger als Grund der Abwesenheit Gefangenschaft oder eine *iusta causa* aufbringen konnte, ward dem Gegner zwar eine provisorische *addictio rei* oder *missio in bonis*, nie aber die *venditio bonorum* zugesagt und überhaupt die Möglichkeit der Restitution zu Gunsten des Abwesenden aufrecht erhalten.<sup>96</sup> Beweist der *defensor* für die Abwesenheit eine *reipublicae causa*, so folgt auch keine provisorische Sicherstellung des Gegners, ausgenommen wenn jener Gegenbeweise für *dolus malus* aufbringen kann.

c) *Absens indefensus*, welcher im Prozesse nicht einmal verteidigt wurde. Gegen diesen gab der Prätor gleich die Addiktion oder Immission. Auch folgte eine *bonorum venditio*. Der Abwesende hatte aber Restitutionsmöglichkeit, wenn er nach seiner Rückkehr *iusta causa absentiae* beweisen und den Mangel der Vertretung genügend entschuldigen konnte.<sup>97</sup>

d) *Latitans* und *dolo malo absens*, die, vorausgesetzt, dass sie als solche vom Gegner überführt wurden, jedes Recht auf irgendeine Bevorzugung oder nachherige Rechtshilfe verloren.

e) Gegen Vorteile, die jemand ungebührend oder rechtswidrig eben durch seine Abwesenheit erreichen konnte, verspricht das Edikt unbedingt Rechtshilfe.<sup>98</sup>

<sup>93</sup> D. 48. 5. 16. 1.

<sup>94</sup> D. 48. 5. 16. 2.

<sup>95</sup> Freilich genügte im Prozess eine Vertretung, welche den Forderungen des Prozessgegners entsprach.

<sup>96</sup> Der Gegner konnte zur Sicherstellung wohl verpflichtet werden.

<sup>97</sup> Über die Restitution D. 4. 1. 6., — 7., 4. 6., 10. 2. 44. 2., 21. 2. 66. 1., 39. 2. 15. 22., 43. 24. 15. 6., C. 2. 50. 2., — 3.

<sup>98</sup> D. 4. 6. 21., 42. 4. 7. 1.

**23.** Im prätorischen Verfahren wurde der unverteidigte Abwesende schon *in iure* für besiegt erklärt. Die Sicherstellung des Gegners erfolgte kraft der prätorischen Machtstellung, des *impeirum*. In der *extraordinaria cognitio* wurde der Prozess auch in Abwesenheit des Beklagten weiter geführt (auch wenn gar keine Vertretung stattfand). Nach dreifacher Vorladung *in ius* wurde das endgültige Edikt erlassen: das Verfahren *in iudicio* wurde abgehalten und der abwesende Beklagte konnte sogar den Prozess gewinnen.<sup>99</sup> Die Abwesenheit des Klägers beendete den Prozess.<sup>100</sup> Anfangs gab es auch keine Möglichkeit, so einen Prozess nochmals zu beginnen. Nach Ulpians Ansicht war aber nur die Fortsetzung des Prozesses unmöglich, ein neues Beginnen zugelassen (D. 5. 1. 73. 2.). Freilich war solch ein neuer Beginn nicht ohne Schwierigkeiten. Die Möglichkeit dazu wurde nach Ermessen der Behörde nur demjenigen eröffnet, der schuldlos dem Verfahren ferngeblieben ist (D. 5. 1. 73. 3.).

Nach Wenger<sup>101</sup> war gegen den im Prozesse Abwesenden eine *missio in possessionem* und *venditio bonorum* immer angeordnet, wenn er unverteidigt war oder verlor und nicht erfüllte. Eine Ausnahme war im klassischen Recht einzig für den *absens reipublicae causa* gestattet und diese wurde erst durch Iustinian auf andere *ex iusta causa* Abwesende ausgedehnt. Restitutionsmöglichkeit hatte nach ihm auch nur der *absens reipublicae causa*. Dies sei richtig für die Ausnahmestellung, welche eine *bonorum venditio* gegebenenfalls verhinderte, doch die Möglichkeit einer Restitution zu Gunsten des Abwesenden hat das klassische Recht schon sicherlich gekannt.<sup>102</sup> In D. 4. 1. 7. pr. bringt Marcianus eine nicht verdächtige Anordnung des Kaisers Antoninus Pius. Diese spricht wahrscheinlich den allgemeinen Standpunkt des klassischen Rechtes aus: hatte doch schon der Abwesende die bessere Stellung *intra dominium* verloren und die Last des Beweises übernommen. Es wäre nicht billig gewesen, wegen seines Versäumnisses nun seinen Gegner auch bei erwiesener rechtloser oder rechtswidriger Handlung zu schützen. Diesen Standpunkt scheinen auch andere Fragmente zu bestärken, so D. 21. 2. 55. und D. 49. 1. 14. 1. Beide Texte stellen die Restitutionsmöglichkeit zu Gunsten der Abwesenden fest, sie sind auch beide des klassischen Zeitalters eigen. Vielleicht noch mehr überzeugend ist das Zeugnis des Celsus Responses in D. 42. 4. 7. 17. Der Rat, nur den Besitz des gebührenden Grundstückes, nicht aber die *missio in bonis absentis* zu fordern, will offenbar mit einer gerechten und gemässigten Forderung die Möglichkeit der Restitution

<sup>99</sup> D. 5. 1. 68 — 73., C. 7. 16. 40., Gegen *absens reipublicae causa* war so ein Urteil ungültig D. 42. 1. 54.

<sup>100</sup> Bei Justinian auch ein Prozess in Abwesenheit des Klägers oder beider Teile möglich (C. 2. 58. 2. 11—12.)

<sup>101</sup> Institutionen des römischen Zivilprozessrechts IV. 23 §. II. 1 — III.

<sup>102</sup> Die Verschärfung der Gesetze gegen Abwesende unter Justinian passt auch mit so einer Neuerung nicht gut zusammen.

von vornherein vereiteln. Unsere Behauptung unterstützen auch zwei Konstitutionen Diocletians, C. 7. 56. 4. und C. 7. 60. 2. Wir könnten noch mehrere Quellen als Beweis auführen.<sup>103</sup> Die Konstitution Alexanders, welche gegen die Restitution zu Gunsten des Abwesenden eine Ausnahme *in favorem libertatis* anordnet, unterstützt damit auch die allgemeine Giltigkeit des ersteren (C. 7. 16. 4.). Sätze des Ediktcommentares von Ulpian<sup>104</sup> berichten darüber, dass hauptsächlich der Verkauf der Güter des *fraudationis causa latitans* erfolgte. Das Verfahren gegen *latitans* ist durch die Quellen auch sonst vielfach bestätigt: der hauptsächliche Unterschied zwischen dem Verfahren gegen den *absens indefensus* und den *fraudationis causa latitans* kann sich doch nur darin finden, dass für letzteren keine Restitution möglich war.<sup>105</sup>

Neben der ediktalen Rechtshilfe gegen abwesende Gegner erbrachten auch die Kaiser der klassischen Periode Konstitutionen, welche für Rechtsentscheidung gegen Abwesende (durch die schon erwähnte *extraordinaria cognitio*) eine Möglichkeit gaben. So die Konstitution des Pius, welche die strengen Anordnungen Hadrians zwar milderte, doch nicht gänzlich aufhob.<sup>106</sup> Im allgemeinen müssen wir annehmen, dass gegen den unverteidigten Verschollenen ebenso, wie gegen jeden Abwesenden verfahren wurde. Die Lebensvermutung machte die Stellung des Abwesenden sogar schwieriger, als z. B. diejenige des Gefangenen war. Doch konnte man die Lebensvermutung — wie schon erwähnt — nur durch einen so energischen Schutz der durch dieselbe verletzten Interessen aufrecht erhalten.

**24.** Die Entwicklung der prozessuellen Vertretung des Abwesenden war von zwei Faktoren beeinflusst. Einerseits vollzog sich die Auflösung oder wenigstens die Lockerung der Rahmen der altrömischen Familie, durch welche die inneren Angelegenheiten derselben immer mehr vor die Öffentlichkeit gebracht wurden und ein amtliches Einschreiten in dieselbe nötig machten. Andererseits nahm der Staatsapparat in Verwicklung und Ausdehnung immer zu und die Privatautonomie der Familien wurde immer mehr durch eine Staatsautorität ersetzt. Dieser Entwicklungsprozess dauerte für den Staat mindestens 500 Jahre, bezüglich der Familie nahezu 1000. Von dieser langen Entwicklungsperiode finden sich nur für die verhältnismässig kurze Periode des klassischen Rechts Urkunden, und auch die sind von den nachfolgenden

<sup>103</sup> D. 4. 6. 21. 2., 39. 2. 15. 22., — 19. pr., C. 5. 58. 2., 7. 43. 3., die ersten beiden aber sind einer Interpolation stark verdächtig, so dass diese als Beweise neben der Abstammung der Rechtshilfe aus klassischer Zeit nicht ohne Bedenken zu gebrauchen sind.

<sup>104</sup> D. 42. 4. 7. 1 — 2 — 17. Teilweise interpoliert, RUDORFF: Vormundschaft, 157.

<sup>105</sup> D. 4. 6. 4., — 5., — 21. 2., 5. 1. 73. 3., — 75., 42. 4. 2., 42. 5. 35., 49. 1. 14. 1., C. 2. 12. 12. 1., 7. 65. 1.

<sup>106</sup> C. 7. 43. 1. dazu D. 4. 6. 1. pr., — 30., — 31., *operis novi nuntiatio* und *cautio damni infecti* waren selbst gegen *absens reipublicae causa* zugelassen, D. 39. 1. 1. 5., 39. 2. 9., — 15. 22.



Jahrhunderten und der Kodifizierung willkürlich ausgewählt, gesammelt und umgestaltet worden. So ist es kein Wunder, dass uns die Entwicklungsstufen der Vertretung des Abwesenden — so auch des Verschollenen — noch lange nicht klar sind. So viel steht aber fest, dass eben bei der Vertretung des Abwesenden das römische Recht — sonst jeglicher Vertretung abgeneigt — eher zuvorkommend war und die grossen Fortschritte, welche das Edikt des *praetor peregrinus*, später die Edikte der Provinzialbehörden in dieser Hinsicht einführten, in bedeutendem Teile dem Stadtrecht Roms einverleibte. Die führende Stellung des Provinzialrechtes beweisen uns die Papyri, die im Zeitalter des Prinzipates die unmittelbare Vertretung schon als allgemein geltendes Recht erwähnen.<sup>107</sup> Es liegt nahe, zu behaupten, dass eben der *praetor peregrinus* und die Provinzialbehörden zuerst und in grösserer Zahl mit Verschollenheitsfällen, die durch keine Gefangenschaft entstanden, zu tun hatten, und da in diesen Fällen die römische Familie die Angelegenheiten des Verschollenen nicht im Kreise ihrer Privatautonomie besorgte, mussten die Behörden irgendeine Lösung ausarbeiten. Diese war — da die gesetzliche Lebensvermutung niemals verletzt oder aufgegeben wurde — die unmittelbare Vertretungsmöglichkeit durch einen Procurator, zu welchen man dann die in den Angelegenheiten des Abwesenden am meisten interessierte Person oder Personen zu ernennen bemüht war.

**25.** Die amtliche Fürsorge des Prätors und der Provinzialbehörden für Abwesende kommen in den Quellen so häufig vor, dass es nur zu leicht zu verstehen ist, wenn Bruns und andere die ganze Frage als eine gesetzlich unregelte den Machtbefugnissen eben dieser Beamten unterstellen. Wirklich hatten diese einen grossen Einfluss auf die Entwicklung der gesetzlichen Regelung und juristischen Ausarbeitung der Abwesenheit. Ganz freie Hand — wie es aus den bisherigen Auseinandersetzungen hoffentlich zu ersehen ist — hatten sie aber nicht. Die Todeserklärung eines Abwesenden infolge seiner langdauernden Abwesenheit und der Nachrichtenlosigkeit über ihn auszusprechen — noch dazu in möglichst kurzer Zeit, wie auch die Genannten es denken — war bei Bestehen einer gesetzlichen Lebensvermutung unmöglich. Wollte jemand den Tod eines Abwesenden beweisen, stand es dem Ermessen *in iure* frei, seine Beweisgründe für genügend zu halten und zur Erörterung ihrer Wichtigkeit den Prozess zuzulassen oder auch das Ansuchen wegen der ungenügenden Beweise von vornherein abzulehnen. Die Behörden der klassischen Periode konnten nach Anordnungen des Rechtes und ihrer Edikte die Vertretung des Abwesenden im Prozesse entweder ohne weiteres zulassen oder Bedingungen für dieselbe feststellen und eine solche auch ablehnen. Endlich hatten sie für Rechtshilfe gegen ungebührliche Vor- oder Nachteile der Ab-

<sup>107</sup> Siehe WENGER 89. 51.

wesenden zu sorgen, was mittels der Restitutionen geschah, in deren Ausarbeitung der Prätor und die Provinzialbehörden eine grosse Rolle spielten.<sup>108</sup>

Andererseits wurde in der Kaiserzeit die Sorge für das verlassene Vermögen und für die verlassene Familie immer mehr dem prätorischen und präsidentischen Wirkungskreise zugewiesen. Diesbezüglich hatten die Beamten nahezu freie Hand, bei der Ernennung des Verwalters, so wie in der Aufsicht über dessen Tätigkeit. Die Aufsicht wurde freilich zumeist von den untergeordneten Behörden ausgeübt, welche machmal auch ihren Mitgliedern Verwaltung und Vertretung anvertrauten.<sup>109</sup> In solchen Fragen ward von den Behörden — vielleicht ein Rest alter gentiler Fürsorge — der Rat der Verwandten, Freunde und Nachbarn zugezogen.

Doch wenn auch die Einzelfälle der Verschollenheit in dem umschriebenen Kreise von den Behörden abhingen, wurde durch einzelne Rescripten und auch durch Konstitutionen die Regelung der Abwesenheit und der Verschollenheit im Zeitalter des Prinzipates vielfach entwickelt. Schon das Ediktum Perpetuum enthielt diesbezüglich Neuerungen, die selbst Hadrian, mehr aber noch Antoninus Pius ergänzte.<sup>110</sup> Die Äusserungen der Rechtsquellen bezüglich der Response des letzteren sind so zahlreich, dass man sogar in Versuchung kommt, sie zu einem Ganzen zusammenzufügen. Wenn das aber auch nicht mit wissenschaftlicher Bestimmtheit möglich ist, kann man doch feststellen, dass eben unter diesem Kaiser und seinen unmittelbaren Nachfolgern die Regelung der bevorzugten Abwesenheit ihre Abfassung bekam.

**26.** Dass die juristische Literatur zur Ausarbeitung dieser Regelung ihr Möglichstes beitrug, ist aus den Vorgehenden nicht schwierig festzustellen. Hier sei noch eine Frage zu prüfen, welche die Stütze aller modernen Forscher zu sein scheint, die eine Todeserklärungsmöglichkeit behaupten oder wenigstens eine Lebensvermutung verneinen.

Viele Response der römischen Juristen und auch manche Konstitutionen sprechen davon, dass die Verfügungen der Vertreter des Abwesenden, die durch sie vollzogene Tätigkeitsakte usw. einer nachherigen Genehmigung des Abwesenden bedürfen.<sup>111</sup> Falls diese Genehmigung des Abwesenden ein wesentlicher Teil all dieser Rechtsgeschäfte war, war eine Vertretung des Verschollenen nicht möglich, da doch mit seinem Tode oder mit Ablauf der Lebenspräsumption alle die in seinem Namen ausgeführten Rechtsgeschäfte für ungültig und nichtig erklärt werden mussten oder auch ohne Erklärung nichtig geworden sind.

<sup>108</sup> C. 4. 32. 6., 5. 63. 1., 7. 43. 4.

<sup>109</sup> D. 26. 5. 19. pr.

<sup>110</sup> Gai 1. 1. 93. Anm. 33. Dazu noch mehrere der zitierten Texte.

<sup>111</sup> D. 3. 3. 75., 5. 3. 13. 12., 20. 3. 1. 1., 23. 3. 5. 1., 24. 3. 22. 3., 36. 1. 68., 37. 1. 3., 38. 9. 1., 39. 1. 5. 18., — 13., 44. 3. 14. 4., 46. 2. 22.

In vielen Quellen spiegelt sich eben der entgegengesetzte Gedanke der Juristen. Doch auch die Quellen, soweit sie eine ähnliche Behauptung zu unterstützen scheinen, sind erst näher zu überprüfen.

Was war die Hauptschwierigkeit bei Vertretung eines *iusta causa* Abwesenden? Das, dass er trotz dieser Vertretung nach Ermessen des Prätors eine Restitutionsmöglichkeit aller für ihm nachteiligen Rechtsgeschäfte besass, falls der Nachteil infolge seiner Abwesenheit und ohne seine Schuld entstand. Die Wirkungen einer solchen Restitutionsmöglichkeit auf die Rechtssicherheit zu verringern war die nachherige Genehmigung berufen: der Gegner war auf seinen Wunsch bis zu einer solchen sicherzustellen. Dass jedoch nicht die nachherige Genehmigung die Rechtsgeschäfte der Vertreter gültig machte, zeigt die zeitliche Abgrenzung der Restitutionsmöglichkeit: man konnte eine solche nur innerhalb eines Jahres nach der Rückkehr des Abwesenden einreichen. Wären die Anordnungen und Rechtsgeschäfte des Vertreters ohne ausgesprochene Genehmigung nichtig, dann wäre es nach der *regula Catoniana* unmöglich, dass sie bloss durch den Zeitablauf zur Gültigkeit gelangen konnten. Die nachfolgende Genehmigung setzte die Anordnungen des Vertreters nicht in Kraft, sie machte diese nur unanfechtbar.

27. Bis zum Beginn des III. Jahrhunderts finden wir im römischen Rechte eine Richtung geltend, welche den Schutz der Abwesenden immer erweitert, bis er zuletzt zur oben geschilderten Vollkommenheit gelangt.<sup>112</sup> Diese allgemeine Gültigkeit der Verteidigung des Abwesenden ist in der heutigen Literatur zwar dem justinianischen Rechte zugeschrieben,<sup>113</sup> doch beweisen die Quellen im Gegenteil, dass im IV. und V. Jh. dieser Richtung eine entgegengesetzte Auffassung ein Ende bereitete. So finden sich zwar in dem C. I. C. die Ausnahmen und Verfügungen zu Gunsten des Abwesenden, doch die hinzugekommenen Gesetze der letzten Kaiser sind von einer ganz anderen Auffassung durchdrungen.

Die Konstitutionen der Kaiser Theodosius und Justinian, die dem Abwesenden Rechtshilfe zusagen, tun es nur zu Gunsten der *absentes rei-publicae causa*,<sup>114</sup> es erfolgt also eine Einschränkung, keine Ausdehnung der Rechtshilfe. Diese Richtung beweisen die Konstitutionen des Theodosius, Zeno und Justinian, welche die Staatsämter und Würden den Abwesenden vorenthielten.<sup>115</sup>

Es finden sich auch bei Justinian einige Gesetze, die im Interesse des Abwesenden gebracht sind: so N. 1. 4. gegen den Besitzverlust des *absens*

<sup>112</sup> Die letzten Ergänzungen von Diocletian und Constantin (u. A. C. 7. 35. 4., 8. 5. 1., 9. 24. 1.)

<sup>113</sup> z. B. WENGER, siehe in §§ 4. 17. 24.

<sup>114</sup> C. 2. 52. 7., 11. 58. 5. 2. Ersteres fordert statt *iusta causa* eine *legitima causa*: nicht genug, dass die Abwesenheit keine rechtswidrige ist, wie im klassischen Recht; sondern sie muss gesetzlich sein.

<sup>115</sup> D. 50. 1. 13., C. 2. 7. 29., 12. 7. 2., 12. 17. 3., 12. 42. 2.

und *captivus*, C. 3. 33. 16. 1. gegen Verlust des *usus fructus* durch Abwesenheit, C. 7. 31. 1. über die *longi temporis praescriptio*. Doch die bedeutende Mehrzahl ist anderer Art. C. 1. 4. 31. und 7. 40. 2. bieten eine neue Möglichkeit des Einspruches gegen das Ersitzen durch Abwesende. C. 2. 58. 2. 3. verschärft die Tätigkeitsbedingungen des *Procurator absentis*. C. 3. 1. 13. enthält strenge Anordnungen gegen den *absens indefensus*: er muss die Kosten des Prozesses, auch wenn er diesen gewinnt, bezahlen und falls er verliert, hat er zur Neu- aufnahme, Restitution oder Entschuldigung keine Möglichkeit. Diese Bestimmung lautet für die nach drei Jahren endgültig abgeschlossenen Prozesse, doch auch sonst wird eine Neuaufnahme erschwert (C. 3. 1. 15.). Einen Beweis der neuen Richtung bietet der Ausdruck des C. 4. 1. 12. 4.: *nec absentes nos fugiunt sed etiam eos huic legi subiugamus*. Endlich tritt sogar die *favor libertatis*, sonst so allgemein gefördert, in den Hintergrund gegenüber der Benachteiligung der Abwesenheit (C. 7. 17. 1. 2.).

Freilich bleiben bei Justinian fast alle hier besprochenen alten Rechts- sätze geltendes Recht. Doch die Pandekten waren schon für seine Zeit allzu schwerfällig zu handhaben, und wir müssen uns hüten, diesen, der Richtung der Novellen und Konstitutionen des Kaisers gegenüber, überwiegende Bedeu- tung beizumessen: in Justinians Zeitalter waren doch seine Gesetze in erster Reihe geltendes Recht.

**28.** Unwillkürlich fragen wir: warum dieser Umschwung, den die Beurteilung der Abwesenheit vom II. bis zum VI. Jahrhunderte zeigt? Wir haben es doch gewiss nicht mit einer kaiserlichen Laune zu tun.

Wenn man in der Rechtsfähigkeit den politischen Ausdruck dessen erkennt, wer als Mitglied der wirtschaftenden Gemeinde betrachtet wird, kann man sagen, dass die Regelung der Beendigung der Persönlichkeit im Rechte Ausdruck der allgemeinen Auffassung dessen ist, wie lange jemand als einer Gesellschaft angehörig betrachtet wird. Für eben diese Auffassung bringt uns das Verschollenheitsrecht wichtige Beweise.

Wie die vorliegende Abhandlung darzustellen versuchte, können wir in der Entwicklung der Behandlung der Verschollenen im römischen Recht drei voneinander verschiedene Richtungen erkennen. Die Erste fällt mit der Periode der alten Bauernwirtschaft zusammen.

Der Römer stand neben dem Pfluge oder an der Grenze mit dem Schwert in der Hand und konnte mit Bürgern, die in der weiten Welt wanderten, nichts anfangen. Wer die Stadt verlässt, hört auf Subjekt des römischen Rechtes zu sein. Doch die Kraft desselben Bauernstaates liegt in der Zahl seiner Bürger. Sogar mit Gewalt wird diese immerfort vergrößert. Und so ist es leicht zu verstehen, dass, wann immer ein verschollener Bürger heimkehrt, er wieder in seine alten Rechte eingesetzt wird, seinen Platz in der alten Familien- und Gentilgemeinschaft einnimmt, als hätte er diese nie verlassen.

Dies ist, neben den schon erwähnten praktischen Möglichkeiten, der tiefere Sinn des *ius postliminii*.

Die expansive imperialistische Handelsmacht, zu der sich die Bauernstadt im V. und VI. Jh. der Republik entwickelte, fand ihr Gedeihen im Handel, Verkehr mit fremden Völkern, Auskundschaftung, Einverleibung und Ausbeutung der Welt. Während für die grobe Arbeit dem Römer der führenden Klassen viele Hände zur Verfügung standen, widmete dieser sich zielbewusst jenen angeführten Aufgaben. Darum die vielen Abwesenheitsfälle, darum auch die zuvorkommende Regelung derselben, die in den ersten Jahrhunderten vor und nach Ch. ihre Ausarbeitung und im Zeitalter der pax Romana ihre entgültige Feststellung — von Traian bis Caracalla — fand.

Das alte Bauernstadtrecht, welches keine internationale Verbindung, sondern nur Feindschaft, keine Abwesenheit der Bürger, sondern *trans Tiberim* für diese nur Sklaventum kannte, war durch die grossartige Entwicklung der wareproduzierenden und handeltreibenden Sklavenwirtschaft in ein Recht umgestaltet, welches eben diese Interessen der reisenden, handeltreibenden, Entdeckungsfahrten unternehmenden Bürger aufs Beste sicherte. Die Lebensvermutung, die Vertretung des Abwesenden, die Bevorzugung derselben waren für diese Wirtschaft sozusagen notwendig.<sup>116</sup>

Diese Einrichtung der römischen Wirtschaft zerfiel jedoch nach der Blütezeit der pax Romana im III. und IV. Jh. gänzlich. Grund der Volkswirtschaft des Reiches war nicht mehr der Handel mit fremden Völkern, auch nicht die mit Sklavenarbeit betriebene Grossgrundwirtschaft, sondern die Kleinlandwirtschaft der *coloni* und das kleine Gewerbe. Diese liessen die lange Abwesenheit ohne Schaden der Wirtschaft nicht mehr zu. Auch war es für den grössten Teil der römischen Bürger mit dem langen Kriegsdienste zu Ende: Barbarensöldner verteidigten die Grenzen Justinians.

Die Abwesenheit eines Bürgers war nicht mehr wünschenswert, auch nicht nutzbringend, sondern eher nachteilig. Das Recht, dem es daran lag, die Kolonen und Pächter ans Land zu binden, bevorzugte die Abwesenheit im allgemeinen nicht mehr. Doch der Hauptgrundsatz des Rechtes für Verschollenheit änderte sich nicht: die Lebensvermutung war bis zu den Zeiten Justinians ein Grundgedanke des römischen Rechtes, welches darum auch keine Art der Todesvermutung oder der Todeserklärung während seiner Entwicklung kannte.

<sup>116</sup> Die Wahrhaftigkeit dieser Auffassung unterstützt es, dass Julius Caesar, als er die Kleingrundwirtschaft in Italien wieder zurückzustellen und dem Kleinbauern neues Leben einzuflössen bemüht war, es jedem römischen Bürger von 20—40 Jahren gesetzlich untersagte, mehr als 3 Jahre von Italien abwesend zu sein. Er sah also in der bevorzugten Abwesenheit auch einen Faktor des neuen Wirtschaftssystems. (Mommson: Römische Geschichte V. 11.)

K. KURZ

## METHODISCHE BEMERKUNGEN ZUM STUDIUM DER KOLLEGIEN IM DONAUGEBIET

Berichte über Kollegien, in denen sich zur Zeit des römischen Kaiserreiches ein bedeutender Teil der städtischen Bevölkerung vereinigte, sind in Literaturtexten, juristischen Sammlungen und Inschriften<sup>1</sup> erhalten geblieben. Beim Studium der historischen Entwicklung und der Aufgaben des römischen Vereinswesens ist es erforderlich, stets den unterschiedlichen Wert der einzelnen Quellengruppen zu berücksichtigen. Sowohl die Literaturtexte als auch die juristischen Sammlungen spiegeln vor allem die verallgemeinerte Erfahrung antiker Schriftsteller und Juristen hinsichtlich der Tätigkeit römischer Vereinigungen wider. Die durch eine Analyse dieser Art von Quellen gewonnenen Erfahrungen sind von allgemeinerer Gültigkeit und erfassen in den Hauptzügen den gesamten Charakter und die gesamte Entwicklung der Korporationen zur Zeit des römischen Kaiserreiches. Die Inschriften enthalten unmittelbare Angaben über die Zeit, in der sie entstanden, entweder auf Wunsch von Einzelnen — Mitgliedern einer dieser Vereinigungen — oder auf Grund der Entscheidung der Kollegien als Ganzes. Die epigraphischen Denkmäler sind häufig beschädigt und deshalb ist ihr Inhalt nur noch bruchstückweise vorhanden. Hierbei darf nicht ausser acht gelassen werden, dass die Inschriften sich bis in unsere Zeit im allgemeinen nur zufallsweise erhalten haben. Die als Belege dienenden Inschriften, die verschiedene Einzelheiten aus dem Leben der Kollegien festhalten, ermöglichen einerseits eine recht glaubwürdige Vorstellung von der Tätigkeit der Vereinigungen im römischen Imperium, andererseits jedoch sind

<sup>1</sup> In seinem die römischen Berufsvereine behandelnden Grundwerke — *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*, I (1895), II (1896), III (1900), IV (1900), Louvain (weiter abgekürzt WALTZING, *Corporations*) — hat J. P. WALTZING die in den Literaturquellen enthaltenen Mitteilungen, die Angaben der römischen Juristen sowie die in seiner Zeit zur Verfügung stehenden Inschriften zusammengebracht und erklärt. — Die Papyri, welche über die Kollegien im römischen Ägypten zahlreiche Zeugnisse bieten, wurden von M. SAN NICOLÒ: *Ägyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer*, I (1913), II (1915), München bearbeitet. In letzter Zeit hat sich R. TAUBENSCHLAG: *The Law of Greco-Roman Egypt in the Light of the Papyri 332 B.C. — 640 A. D.*, Warszawa 1955<sup>2</sup> (besonders siehe S. 57—65, 644—658) mit der Untersuchung der ägyptischen Vereinigungen beschäftigt. Wegen der abweichenden Thematik und des spezifischen Charakters dieser Quellen war es nicht notwendig die papyrologischen Belege zu berücksichtigen.

die aus den erhalten gebliebenen epigraphischen Angaben gewonnenen Erkenntnisse im wesentlichen zufällig und manchmal sogar bruchstückhaft. Die sich auf Grund des Studiums der Inschriften ergebenden Schlussfolgerungen sind daher von beschränkterer Gültigkeit<sup>2</sup> und beleuchten eher die spezifischen Merkmale der einzelnen Vereinigungen. Bei der Erläuterung des römischen Vereinswesens muss daher die Verschiedenartigkeit der Quellen in Betracht gezogen und ein dementsprechendes Arbeitsverfahren gewählt werden.

Das Interesse für das Studium der Kollegien zeigt sich unter Historikern und Juristen bereits seit einigen Jahrhunderten.<sup>3</sup> Jedoch erst im XIX. Jahrhundert bildeten sich mit der Entwicklung der Quellenkritik und der Erweiterung epigraphischer Studien die Voraussetzungen zu einer wissenschaftlichen Verarbeitung der Entwicklung der Vereinigungen, insbesondere der Berufsvereine. Aus den Erkenntnissen, die eine Reihe monographischer Arbeiten<sup>4</sup> mit sich brachte und aus der Analyse aller damals zugänglichen Quellen entstanden zu Ende des XIX. Jahrhunderts synthetische Werke über Vereinigungen, in denen die Angehörigen verschiedener Berufe zusammenkamen. Bei zusammenfassendem Studium der Kollegien im gesamten römischen Reiche gingen Forscher, wie Liebenam, Waltzing und Kornemann<sup>5</sup>, von literarischen und juristischen Belegen aus, deren Angaben sie mit dem Zeugnis epigraphi-

<sup>2</sup> Die wichtigsten Angaben erfahren wir aus den Inschriftendenkmälern von dokumentarischem Gepräge. Zu dieser Kategorie gehört z. B. das in der nördischen Stadt Flavia Solva gefundene Reskript des Septimius Severus und Caracalla an die *centonarii* (vgl. O. CUNTZ: Ein Reskript des Septimius Severus und Caracalla über die *centonarii* aus Solva, JOEAI XVIII [1915], S. 98—114; Übersicht der zahlreichen Bibliographie zur Interpretation dieser Inschrift siehe M. ROSTOVITZ: The Social and Economic History of the Roman Empire, Second edition revised by P. M. Fraser, Oxford 1957, vol. II, S. 706, Anm. 44). Die Inschrift ermöglicht uns unter anderem das Verhältnis des Staates zu den auf dem Territorium einer Stadt tätigen Kollegien festzustellen, sowie die sozialen Unterschiede unter den Vereinsmitgliedern (vgl. J. LINDERSKI: Wytwórczość włościan w Rzymie i jej organizacja. Cz. II. Collegia centonariorum. Przegląd Historyczny, 48, 1957, S. 24—37) und die Mitgliederanzahl des Vereines zu entdecken. Ähnliche Inschriften findet man natürlich leider nur selten.

<sup>3</sup> Ursprünglich wurden von den Forschern überwiegend die Handwerkerkollegien untersucht. Schon die Humanisten haben in ihren Werken diese Vereinigungen behandelt — s. z. B. C. SIGONIUS: De antiquo iure civium romanorum libri II, Venetiis 1560, besonders lib. II, cap. XII. De opificibus, et artificibus p. 195. Mit den römischen Kollegien hat sich J. GOTHOFREDUS in seinem Kommentar zur Rechtssammlung von Kaiser Theodosius beschäftigt — vgl. Codex Theodosianus cum commentariis Jacobi Gothofredi, editio nova, J. D. Ritter, Lipsiae 1740. Von den Abhandlungen, die während des XVIII. Jahrhunderts gebracht wurden, ist besonders der Aufsatz von J. G. HEINECCIUS: De collegiis et corporibus opificum. Cap. I. De origine et iure collegiorum et corporum apud Romanos. Opusculorum variorum sylloge, Halae Magdeburgicae, 1735, pp. 378—414 zu erwähnen.

<sup>4</sup> Der Ausgangspunkt zur wissenschaftlichen Untersuchung der römischen Kollegien bildet die Dissertation von TH. MOMMSEN: De collegiis et sodaliciis Romanorum, Kiliae 1843. — Die ausführliche Bibliographie über die römischen Berufsvereine für das XIX. Jahrhundert siehe bei WALTZING: Corporations, I, S. 17—30.

<sup>5</sup> W. LIEBENAM: Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens, Leipzig 1890; WALTZING: Corporations, I—IV; E. KORNEMANN: Collegium PW RE IV 1, Stuttgart 1900, Sp. 380—480 (weiter abgekürzt KORNEMANN: Collegium). Dieselbe Methode hat in der letzten Zeit auch F. M. DE ROBERTIS: Il fenomeno associativo nel mondo romano. Dai collegi della repubblica alle corporazioni del basso impero. Napoli 1955 (weiter abgekürzt ROBERTIS: Il fenomeno) benützt.

scher Denkmäler verglichen. Zur Erläuterung von Problemen, die nur auf Grund der Inschriften zu lösen sind, verwendeten sie Material aus verschiedenen Gebieten des römischen Imperiums. In dieser Weise bemühten sie sich um einen Ausgleich der Mängel von Quellen dieser Art — Unvollständigkeit und die Zufälligkeit, die bei der Erhaltung der Inschriftenbelege eine Rolle spielte.

In der sonst reichen Literatur über römische Kollegien fehlt bisher eine zusammenfassende Abhandlung über die Entwicklung der Vereinigungen auf den Gebieten der einzelnen Provinzen. Bei der Untersuchung der charakteristischen Züge der Vereine, die ihre Tätigkeit in Provinzstädten entfalteten, kann man sich häufig nur auf die Angaben epigraphischer Denkmäler stützen. Der Mangel an Studien, die eine ähnliche Thematik behandeln, ist daher durch methodische Schwierigkeiten bei der Bewertung der Quellen bedingt. Natürlich ist dieser Stand der Forschung dort, wo sich tatsächlich nur eine geringe Zahl von Belegen erhalten hat, die nicht zu weitergehenden Schlussfolgerungen berechtigt. In manchen Gebieten jedoch haben die Kollegien verhältnismässig zahlreiche Zeugnisse über ihre Tätigkeit hinterlassen und hier kann der Versuch einer zusammenfassenderen Betrachtung ihrer Entwicklung gemacht werden.

Die Kollegien in einzelnen Städten des Donaugebietes wurden bisher vor allem von Forschern behandelt, die neue Inschriften über die Vereinigungen aus diesem Teil des römischen Imperiums herausgaben.<sup>6</sup> Ihre Studien waren insbesondere auf die Analyse der epigraphischen Denkmäler gerichtet, mit denen sie sich unmittelbar befassten. Durch das Verdienst ungarischer Wissenschaftler wurden zahlreiche Inschriften veröffentlicht, die aus der Tätigkeit der Kollegien auf dem Gebiete der römischen Provinz Pannonien hervorgegangen waren.<sup>7</sup> Die ungarischen Forscher beschränken sich jedoch nicht nur auf die Interpretation der einzelnen Inschriften, sondern sie bemühen sich auch, eine Gesamtübersicht der Entwicklung der Vereinigungen in den pannonischen Städten zu bieten.<sup>8</sup> In letzter Zeit veröffentlichte G. Alföldy eine Studie über

<sup>6</sup> S. z. B. L. NAGY: Aquincumi vonatkozású kiadatlan feliratos emlékek Szentendréről, *AE* L 1937, S. 86—94 (weiter abgekürzt L. NAGY 1); *derselbe*: Az aquincumi polgárváros tűzoltóságának székháza, *LAq* II (= *Dissertationes Pannonicae* II 11), Budapest 1941, S. 182—218, Zusammenfassung: S. 218—221 (weiter abgekürzt L. NAGY 2); *Št. PAULOVICS*: Funde und Forschungen in Brigetio (Szöny), *LAq* II, Budapest 1941, S. 124 ff., usw.

<sup>7</sup> S. z. B. M. ABRAMIĆ: Novi natpisi iz Poetovija, *Časopis za zgodovino in narodopisje*, XXVI, 1931, S. 200; V. CELESTIN: Epigrafski prilozi iz Murse, *VHAD* VI, 1902, S. 102; E. KALINKA—H. SWOBODA: Bericht über eine Reise im Gebiete des Drau und Save, *AEM* 1890, S. 20; usw.

<sup>8</sup> Besonders L. NAGY in seiner älteren Abhandlung: *Hogyan került M. Herenius Pudens sírköve Intercisába*, *AE* XL, 1923—1926, S. 114—121, Zusammenfassung: S. 300—301 (weiter abgekürzt L. NAGY 3); andere Aufsätze von demselben Autor vgl. *Anm.* 7. Siehe auch: L. NAGY: *Cives Agrippinenses Transalpini aus Aquincum*, *Germania* XVI, 1932, S. 288—292. Von der letzten Zeit vgl. R. EGGER: *Bemerkungen zum Territorium pannonischer Festungen*, *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, 1951, Nr. 18, S. 206—232, besonders S. 209 ff.



die Tätigkeit und historische Bedeutung der Kollegien in Intercisa<sup>9</sup> und in einer weiteren Abhandlung wendete er seine Aufmerksamkeit den Vereinigungen der Seviren und Augustalen auf dem gesamten Gebiete Pannoniens zu.<sup>10</sup> Die Bedeutung der Ergebnisse des Studiums Alföldys liegt, wie der Verfasser selbst betont, vor allem in der Erkenntnis, dass die Inschriften über Kollegien geographisch und chronologisch eingeteilt werden können und man so zu interessanten Schlüssen über den spezifischen Charakter der Vereinigungen in den einzelnen Provinzstädten und in der ganzen Provinz überhaupt gelangen kann. Beide Abhandlungen sind mit Hinsicht auf die Klarheit zu begrüßen, mit der der Verfasser nicht nur seine sachlichen Schlussfolgerungen sondern auch den methodischen Ausgangspunkt formuliert hat.<sup>11</sup> Die zu weiterer Arbeit anregenden Abhandlungen Alföldys geben daher die Möglichkeit, verschiedene sachliche und gleichzeitig auch methodische Fragen aus der Problematik der Kollegien in den Provinzstädten einer näheren Betrachtung zu unterziehen.

Die spezifischen Merkmale der Kollegien in einem bestimmten Gebiet können nach meiner Ansicht nur unter der Voraussetzung bestimmt werden, dass die Ergebnisse der Beobachtung geographisch und chronologisch abgegrenzten epigraphischen Materials ständig mit den Angaben der Inschriften aus anderen Teilen des römischen Imperiums verglichen werden. Von diesem allgemeinen Grundsatz muss man sowohl bei der Analyse einzelner Inschriftenbelege als auch bei der Ableitung der gesamten Schlussfolgerungen ausgehen.

Besonders umsichtig muss man vor allem bei der Textkritik epigraphischer Denkmäler vorgehen, wie ich an folgendem Beispiel zu beweisen versuchen will: *Collegius* (sic!) *Fortunae* liess zum Preise des Kaisers Severus Alexander einen Votivaltar erbauen.<sup>12</sup> Im Text der Inschrift fesselt unsere Aufmerksamkeit ausser der von anderwärts bekannten Form *collegius*<sup>13</sup> vor allem die syntaktische Verbindung des Subjektes mit dem Prädikat: *collegius* (sic!) *Fortun(a)e ex voto posuer(unt)*. G. Alföldy ging von einem rein formalen Standpunkt aus und erklärte deshalb die Verbindung des Subjektes im Singular mit dem Prädikat im Plural als einen Fehler des Steinmetzen.<sup>14</sup> Bei der Textkritik des Originals, in diesem Falle der Inschrift, ist es unerlässlich, vor Durchführung unseres Eingriffs in den Text die möglichen Gründe zu erwägen, die den ursprünglichen Wortlaut berechtigen könnten. Eine blosser logische Erwägung

<sup>9</sup> G. ALFÖLDY: Collegium-Organisationen in Intercisa, AAnt, VI 1—2, 1958, S. 177—198 (weiter abgekürzt G. ALFÖLDY 1).

<sup>10</sup> G. ALFÖLDY: Augustalen- und Sevirkörperschaften in Pannonien, AAnt, VI. 3—4, 1958, S. 433—458 (weiter abgekürzt G. ALFÖLDY 2).

<sup>11</sup> G. ALFÖLDY 2, S. 434.

<sup>12</sup> Intercisa II, Budapest 1957, S. 633, K. Nr. 441, Taf. LXXXIX, 1. Vgl. auch G. ALFÖLDY 1, S. 181—182.

<sup>13</sup> Siehe SCHWERING: TLL III, Lipsiae 1906—1912, s. v. *collegium*, Sp. 1591 ff. Über den Begriff *collegius* siehe G. GATTI: Trovamenti riguardanti la topografia e la epigrafia urbana, BCAR 1890, S. 138—147, besonders S. 145.

<sup>14</sup> G. ALFÖLDY 1, S. 181.

führt zur Annahme, dass der Autor des Textes der Inschrift oder der Steinmetz die angeführte Verbindung mit Hinsicht auf seine Vorstellungen über das Wesen der Kollegien berechtigterweise anwendete, obwohl sie etwas ungewöhnlich ist. Der Verfertiger der Inschrift fasste die Vereinigung wahrscheinlich nicht als ein Ganzes auf, sondern stellte sich offenbar unter dem Begriff *collegium* die Zusammenfassung aller Mitglieder der Korporation vor. In diesem Sinne verband er das Subjekt im Singular mit dem Prädikat im Plural: *collegius* (sic!), d. h. seine Mitglieder liessen errichten, *posuerunt*.

Eine ähnliche Vorstellung über das Kollegium als Zusammenfassung der einzelnen Mitglieder der Vereinigung ist auch in weiteren epigraphischen Belegen zu ersehen, die ich aus Gründen der Kürze und Übersichtlichkeit in folgender Tabelle zusammengestellt habe:<sup>15</sup>

Ort	Zeit	<i>collegium</i>	<i>collegius</i>	<i>posuerunt</i>	andere Verben	Edition	vgl. Anm. Nr.
Roma	rep. ?	<i>conlegiu(m)</i>			<i>dant</i>	I <sup>2</sup> 978 = VI 167	16
	91	<i>collegium</i>			<i>cooptarunt</i>	VI 2068, II, 31	
	333	<i>coll(egium)</i>			<i>acceperunt</i>	VI 30884	
<i>Italia :</i>							
Falerii	rep.	<i>gonlegium</i>			<i>gondecorant</i>	I <sup>2</sup> 364	17
Puteoli			<i>colligeus</i>	<i>posuerunt</i>		X 1696	
Ligures Baebiani		<i>collegium</i>		<i>posuerunt</i>		IX 1459	
Marsi Antinum			<i>collegius</i>	<i>posuaerunt</i> (sic!)		IX 3842	18
Signia		<i>collegium</i>		<i>posuerunt</i>		X 5968	
Sentinum		<i>coll(egium)</i>			<i>adjuissent</i>	XI 5750	
<i>Provinciae :</i>							
Salona		<i>coll(egium)</i>		<i>posu(e)runt</i>		Aép 1925, 54	19
Theveste			<i>colegius</i>		<i>fecerunt</i>	VIII 1878	
?		<i>collegio</i>			<i>!dignissimis</i>	Aép 1927, 145	

<sup>15</sup> Die im CIL veröffentlichten Belege hat schon SCHWERING im TLL III, Lipsiae 1906—1912, s. v. *collegium*, Sp. 1591 zusammengebracht. Bei den Inschriften aus der Zeit der Republik führe ich die Datierung nicht genau an (vgl. die Abkürzung *rep.*) Soweit keine chronologische Angabe in der Tabelle angeführt wird, stammt die Inschrift aus der Epoche der Kaiserzeit.

Aus dieser Übersicht können folgende Schlussfolgerungen abgeleitet werden: *Collegium* als Subjekt wurde im Satz manchmal mit dem Prädikat im Plural verbunden. Inschriften zeigen diese syntaktische Erscheinung im Zeitabschnitte von der Wende des 3. und 2. Jahrhunderts v. u. Z. bis zum 4. Jahrhundert u. Z. auf den Gebieten Roms, Italiens und der Provinzen. Die syntaktische Verbindung *collegius—posuerunt* in der Inschrift aus Intercisa<sup>20</sup> kann daher offensichtlich nicht durch einen Irrtum des Steinmetzen erklärt werden.

Eine nähere Erläuterung muss in der Entwicklung der römischen Vorstellung von der Fähigkeit der Kollegien, als mögliches Subjekt von Rechten und Pflichten aufzutreten, gesucht werden. Der Begriff der sogenannten juristischen Person im heutigen Sinne des Wortes kann so aufgefasst werden, dass die Korporation vom Standpunkt des Privatrechtes eine selbständige, fiktive Person, ein neues Individuum vorstellt, das sich von den Mitgliedern der Vereinigung unterscheidet.<sup>21</sup> Mit Hinsicht auf die interpretierte syntaktische Verbindung *collegius—posuerunt* wird uns vor allem die Beziehung der juristischen Terminologie zum tatsächlichen Stand des römischen Rechtes interessieren. Die Ausbildung der Begriffe und genauen Bezeichnungen bei den Römern verspätete sich bis zu einem gewissen Grad hinter den damaligen Rechtsverhältnissen.<sup>22</sup> In den Schriften römischer Juristen finden wir daher nicht einmal eine feste Formulierung über sogenannte juristische Personen.<sup>23</sup> Eine eingehende terminologische Analyse der Begriffe *universitas*, *corpus*, *collegium* im klassischen römischen Recht führte L. Schnorr von Carolsfeld zur Schlussfolgerung, dass die Auffassung der Vereinigungen als Gesamtheiten sich allmählich gel-

<sup>16</sup> Eine von den ältesten über die Tätigkeit der Kollegien handelnden Inschriften: diese Quelle wird beiläufig zum Jahre 200 v. u. Z. gelegt, vgl. z. B. T. FRANK: *An Economic Survey of Ancient Rome, I. Rome and Italy of the Republic*, Baltimore 1933, S. 380.

<sup>17</sup> Die Inschrift kann möglicherweise in die Übergangsperiode zwischen der Republik und der Kaiserzeit gelegt werden; unter gegebenen Umständen kann man diesen Beleg kaum pünktlicher datieren — vgl. KORNEMANN: *Collegium*, Sp. 380, wo er die Anwendung der Form *conlegium* kurz bespricht. Über die unsichere Datierung ähnlicher Inschriften siehe auch CIL I<sup>2</sup> p. 573.

<sup>18</sup> Im Text des Inschriftendenkmals wird folgende Abkürzung angeführt: *coll. centon. . . . . adjuissent*. Die Erklärung ist deshalb keinesfalls eindeutig. Es wäre auch möglich, die Inschrift auf folgende Weise zu lesen: *coll(egae) centon(arii) . . . . adjuissent*. Vgl. z. B. eine Inschrift aus Mursa: *collegae lapidarii posuerunt*, V. HOFFILLER: *Novi rimski kameni spomenici u Osijeku*, VHAD XII, 1912, S. 1—7, besonders S. 5—6, Nr. 5, Abb. 4; vgl. auch A. SCHÖBER: *Die römischen Grabsteine von Noricum und Pannonien, Sonderschriften des österreichischen archäologischen Institutes in Wien*, Bd. X, Wien 1923, S. 19, Nr. 10.

<sup>19</sup> Die Interpretation dieser syntaktischen Verbindung siehe L. SCHNORR VON CAROLSFELD: *Geschichte der juristischen Person, I. Universitas, corpus, collegium im klassischen römischen Recht*, München 1933, S. 307 (weiter abgekürzt SCHNORR).

<sup>20</sup> Vgl. Anm. 12.

<sup>21</sup> Vgl. z. B. R. SOHM—L. MITTEIS—L. WENGER: *Institutionen. Geschichte und System des römischen Privatrechts*, Berlin 1939<sup>16</sup> (13. Tausend), S. 194—209, besonders S. 200. Aus der letzten Zeit s. M. KASER: *Das römische Privatrecht, I. Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, hrsgb. von Bengtson, X 3. 3. 1, München 1955, S. 259—266, besonders S. 260.

<sup>22</sup> FR. BRUCK: *ZRG Rom. Abt.*, LXVII Bd., 1934, S. 421—429, besonders S. 427.

<sup>23</sup> Ebenda.

tend machte.<sup>24</sup> Die Kollegien zur Zeit des römischen Kaiserreichs zeigten sich daher in den Rechtsvorstellungen nicht als selbständige, abstrakte Individuen, sondern die Vereinigungen wurden als Zusammenfassung der einzelnen Mitglieder aufgefasst.<sup>25</sup> Diese Vorstellungen spiegelten sich in der Terminologie wider, konkret in den Inschriften, in deren Texten nicht selten der Begriff *collegium*, gegebenenfalls *collegius*, in der Funktion des Subjektes syntaktisch mit dem Prädikatsverbum im Plural verbunden war.<sup>26</sup> Der Begriff der juristischen Person als von der Zusammenfassung der einzelnen Mitglieder unterschiedliches Ganzes war daher in Entwicklung begriffen.<sup>27</sup> Die Auslegung der etwas ungewöhnlichen syntaktischen Erscheinung in der Inschrift aus Intercisa führte uns bis zu den allgemeinen Erwägungen der Historiker des römischen Rechtes über das Wesen der sogenannten juristischen Personen. Die Gültigkeit des allgemeinen methodischen Grundsatzes über die allseitige Auslegung epigraphischer Denkmäler der Kollegien kann daher für die Analyse der einzelnen Inschriften als erwiesen betrachtet werden.

Allgemeinere Schlüsse können mit verhältnismässiger Sicherheit aus dem Inschriftenmaterial nur unter der Voraussetzung abgeleitet werden, dass man die Angaben von Quellen allgemeineren Charakters (Autoren, Juristen) mit den epigraphischen Belegen vergleicht. Ich will versuchen, die Berechtigung der vorgebrachten These bei der Analyse der Ansichten über die Entstehung des Kollegiums *fabrum et centonariorum* in Aquincum zu überprüfen. Die Kollegien *fabrum* und *centonariorum* sind in Inschriften aus den Städten des Donaugebietes und auch anderwärts im Verhältnis zu Angaben über andere Vereinigungen ziemlich zahlreich vertreten, was ihrer Aufgabe in den Stadtgemeinden entspricht. Die Kollegien *fabrum* und *centonariorum*, die mitunter zu einer einzigen Vereinigung — *collegium fabrum et centonariorum*<sup>28</sup> — verbunden waren, stellten in ihrem Wesen Handwerkervereine vor.<sup>29</sup> Die Mitglieder dieser Korporationen übten ihr Handwerk aus und ausserdem versahen sie den Feuerwehrdienst.<sup>30</sup> Das Löschen von Bränden, die in den Städten des Altertums umfangreiche Schäden verursachten,<sup>31</sup> war eine sehr wichtige Aufgabe dieser Kollegien. Der

<sup>24</sup> SCHNORR: S. 403.

<sup>25</sup> Ebenda, z. B. S. 351.

<sup>26</sup> Vgl. Anm. 12, 15 und die Tabelle.

<sup>27</sup> Vgl. Anm. 24.

<sup>28</sup> Vgl. zwei auf dem Gebiet von *municipium Aquincum* gefundene Inschriften, welche L. NAGY I veröffentlicht hat.

<sup>29</sup> Zur Diskussion über den Charakter dieser Vereinigungen vgl. WALTZING: Corporations, besonders II, S. 205; KORNEMANN: Fabri, PW RE VI 2, Stuttgart 1909, Sp. 1888 ff.; R. AMBROSINO: Riferimenti all'ordinamento associativo romano, BCAR XLVII, 1939, S. 85—99.

<sup>30</sup> Die Belege bringt WALTZING: Corporations, IV, S. 243—245 zusammen.

<sup>31</sup> Die Brände waren auch im Rom sehr häufig, vgl. z. B. P. WENGER, De incendiis urbis Romae aetate imperatorum, Diss. Lipsiae 1906, passim. Siehe auch O. HIRSCHFELD: Gallische Studien III. Der praefectus vigilum in Nemausus und die Feuerwehr in den römischen Landstädten, SB 1884, Bd. 107, S. 239—257 = Kleine Schriften, Berlin 1913, S. 96—111, besonders S. 96 f.

Staat gewährte deshalb jenen Mitgliedern, die sich an dieser Tätigkeit aktiv beteiligten, verschiedene — hauptsächlich steuerliche — Erleichterungen.<sup>32</sup> Die Tätigkeit der Vereinigungen *fabrum* und *centonariorum* brachte den Städten Nutzen und deshalb ist es verständlich, dass diese Kollegien in den Stadtgemeinden Ansehen genossen. Überdies waren in den Vereinigungen der Feuerwehrleute als Mitglieder nicht nur Angehörige niedrigerer Schichten (*tenuiores*), sondern auch wohlhabende Bürger (*divites*), deren soziale Stellung in den Städten das Ansehen dieser Kollegien noch erhöhte.<sup>33</sup> Die Städte selbst gewährten den Feuerwehrkorporationen verschiedene Vorteile — sie überliessen ihnen zum Beispiel Grundstücke zum Tempelbau.<sup>34</sup> Bei feierlichen Gelegenheiten traten die Kollegien der Feuerwehrleute unter ihren eigenen Fahnen ( *vexilla* ) auf: aus den Donauprovinzen sind Träger dieser Ehrenzeichen zum Beispiel aus Sarmizegetusa,<sup>35</sup> Drobeta,<sup>36</sup> Salona<sup>37</sup> und Aquincum<sup>38</sup> bekannt.

Über die Tätigkeit des Kollegiums *fabrum et centonariorum* sowie über das Wirken der Vereinigungen *fabrum* und *centonariorum* in Aquincum können wir Näheres aus den verhältnismässig zahlreichen und manchmal auch datierten Inschriften erfahren. L. Nagy unternahm den Versuch, die historische Entwicklung der Feuerwehrkorporationen auf dem Gebiete von Aquincum nach den epigraphischen Angaben zu rekonstruieren.<sup>39</sup> Besondere Aufmerksamkeit widmete er dem gegenseitigen Verhältnis des vereinigten Kollegiums *fabrum et centonariorum* und der einzelnen Vereinigungen *fabrum* und *centonariorum*. Den *terminus post quem* des Entstehens des Kollegiums *fabrum et centonariorum* bestimmte L. Nagy als Ende des 1. und Beginn des 2. Jahrhunderts. Beim Datieren verglich er Inschriften des Kollegiums *fabrum et centonariorum* mit anderen epigraphischen Belegen aus dieser Zeit. Er beobachtete Übereinstimmungen in der Ausschmückung der Inschriften und verglich auch ihre Formulierungen.<sup>40</sup> Es ist anzunehmen, dass die Inschriften erst zu Beginn des 2. Jahrhundertseingemeisselt worden sein konnten. Die *veterani*, denen das Kollegium *fabrum et centonariorum* diese Grabmäler errichten liess, dienten nämlich in der *legio II adiutrix*.<sup>41</sup> Hier ist die Annahme möglich, dass die Ausgedienten in die Vereinigung der Feuerwehrleute erst zu Beginn des 2. Jahrhunderts eintreten konnten, denn erstens — Aquincum wurde zur dauernden Garnison der

<sup>32</sup> Dig. L, 6, 6 (5), 12. ROBERTIS: Il fenomeno, S. 130, 139—140 behandelt ausführlich diese Angabe.

<sup>33</sup> Was die sozialen Differenzen unter den Kollegienmitgliedern betrifft vgl. die Inschrift von *collegium centonariorum* aus Flavia Solva; die Literaturnachweise vgl. Anm. 2.

<sup>34</sup> S. z. B. CIL III 5659=11800 (Cetium).

<sup>35</sup> CIL III 7900.

<sup>36</sup> CIL III 1583=80118.

<sup>37</sup> CIL III 8837.

<sup>38</sup> Aép 1937, Nr. 194.

<sup>39</sup> Meines Wissens hat dieser Forscher die definitive Formulierung seiner Anschauung in der Abhandlung L. NAGY 2 veröffentlicht.

<sup>40</sup> Ausführliche Erklärung über diese Datierungskriterien siehe in L. NAGY 1.

<sup>41</sup> CIL III 3554; III 10519.

*legio II adiutrix* ungefähr in den Jahren 103—106,<sup>42</sup> und zweitens — auf dem Gebiete der *canabae* bildete sich ein *conventus civium Romanorum* manchmal in dieser Zeit aus.<sup>43</sup> Die *canabae* begannen damals in ständig steigendem Masse das Aussehen einer Stadt anzunehmen, auf ihren Gebieten entstanden allmählich festere Bauten,<sup>44</sup> so dass sich hier die tatsächlichen Voraussetzungen für die Tätigkeit der Kollegien *fabrum* und *centonariorum* ergaben. L. Nagy zog den Schluss, dass die Vereinigung der Feuerwehrleute in den *canabae* noch vor der Regierung Hadrians<sup>45</sup> tätig war, d. h. nach den Ergebnissen neuerer Forschung noch vor Gründung des Municipiums Aquincum.<sup>46</sup> Kürzlich wies G. Alföldy richtigerweise auf die Unwahrscheinlichkeit dieser Datierung hin.<sup>47</sup> Mit vollem Recht ging er bei der Erwägung der Möglichkeit des Entstehens des Kollegiums *fabrum et centonariorum* in Aquincum vor der Gründung des Municipiums von einer Angabe aus, die der Briefwechsel Plinius des Jüngeren mit dem Kaiser Traian bietet. Er konnte daher zum scharfsinnigen Schluss kommen, dass das Kollegium *fabrum et centonariorum* nicht vor der Gründung des Municipiums Aquincum ins Leben gerufen wurde.<sup>48</sup> Die richtige Beobachtung Alföldys lässt sich nach meiner Ansicht mit der Anführung weiterer Zusammenhänge belegen.

Den *terminus ante quem*, d. h. den Beginn der Regierung Hadrians, bestimmte L. Nagy wiederum auf Grund des Vergleiches von Inschriften des Kollegiums *fabrum et centonariorum* mit anderen Denkmälern nach den obenangeführten Gesichtspunkten. Die Ausschmückung der epigraphischen Denkmäler und ihre Formulierungen sind jedoch nach meiner Ansicht keine derart sicheren Datierungshilfsmittel, dass nach ihnen der *terminus ante quem* mit grösserer Genauigkeit bestimmt werden könnte. Vor allem lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, ob nicht irgendein künstlerisches Motiv aus der Wende des 1. und 2. Jahrhunderts oder eine bestimmte Formulierung in der Inschrift auch später angewendet worden sein könnte. Die Konservativität der Inschriften in formaler Hinsicht zeigte sich gerade in den Inschriftenbelegen der Kollegien, wie selbst L. Nagy in einer älteren Studie für die Form des Textes zugab.<sup>49</sup> Weiters muss stets berücksichtigt werden, dass uns die Inschriften nur zufallsweise erhalten geblieben sind, d. h. eine neue Entdeckung kann die bisherigen Vorstellungen umstürzen. Ein Beweis hierfür ist auch die Entwicklung der

<sup>42</sup> Über die Dislokation der Legien vgl. die eingehende Abhandlung von RITTERLING: *Legio*, PW RE XII, Stuttgart 1925, Sp. 1445—1446. (= *legio II adiutrix*).

<sup>43</sup> A. Mócsy: *Das territorium legionis und die canabae in Pannonien*, AA III, 1953, S. 179—200, besonders S. 182 ff. (weiter abgekürzt Mócsy: *Territorium*).

<sup>44</sup> J. SZILÁGYI: *Aquincum*, Budapest 1956, S. 26.

<sup>45</sup> L. NAGY 1.

<sup>46</sup> G. ALFÖLDY: 1, S. 191, Anm. 76.

<sup>47</sup> Vgl. schon A. GRAF: *Übersicht der antiken Geographie von Pannonien*, *Dissertationes Pannonicae* V 5, Budapest 1936, S. 97—98; Mócsy: *Territorium*, passim.

<sup>48</sup> Ebenda.

<sup>49</sup> L. NAGY 3, Zusammenfassung, S. 301.

Ansicht L. Nagys betreffs der Kollegien *fabrum* und *centonariorum* in Aquincum: ursprünglich war dieser Forscher der Meinung, dass das Kollegium *fabrum et centonariorum* erst nach dem Jahre 210 durch Vereinigung der Kollegien *fabrum* und *centonariorum* gebildet wurde.<sup>50</sup> Im Laufe einiger Jahre veröffentlichte derselbe Wissenschaftler weitere Inschriften von Feuerwehrkorporationen aus Aquincum, auf Grund deren er ein neues Schema der Entwicklung dieser Vereinigungen aufstellte: die Kollegien *fabrum* und *centonariorum* entstanden durch Teilung einer einzigen Vereinigung — des Kollegiums *fabrum et centonariorum*.<sup>51</sup> Damit wurde also die Datierung der Inschriften des Kollegiums *fabrum et centonariorum* zurückverlegt, d. i. in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts, denn die Teilung dieses Vereins setzte L. Nagy ungefähr in die fünfziger bis sechziger Jahre des 2. Jahrhunderts.<sup>52</sup> Aus diesen Ausführungen geht klar hervor, wie sehr die Versuche einer genauen Datierung der Inschriften nach verschiedenen Analogien (Ausschmückung, Formulierung) von dem zufälligen Zustand des epigraphischen Materials abhängen. Der terminus ante quem ist deshalb nach diesen Kriterien nicht mit grosser Genauigkeit zu bestimmen.

Wenn wir jedoch die sachlichen Voraussetzungen für die Bildung des Kollegiums *fabrum et centonariorum* berücksichtigen, können wir annehmen, dass die Vereinigung irgendwann in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts ins Leben gerufen wurde, und zwar wahrscheinlich nach Gründung des Municipiums Aquincum. Denn erstens — die *canabae* nahmen städtisches Aussehen allmählich an — zuerst im südlichen Teil, während die nördlicher gelegenen Gebäude ihren provisorischen Charakter bis zum Ende des 2. Jahrhunderts behielten.<sup>53</sup> Es ist die Annahme begründet, dass das Erfordernis, die Siedlung vor einem Brand zu schützen, sich erst zu einer Zeit geltend machte, als auf dem Gebiete der *canabae* die Bewohner eine grössere Anzahl kostspieligerer Bauten errichtet hatten, also ungefähr um die Mitte des 2. Jahrhunderts, als sie hier auch das sogenannte militärische Amphitheater erbauten.<sup>54</sup> Zweitens — die *fabri* und *centonarii* bildeten tatsächlich ausgesprochen städtische, munizipale Kollegien. Auch in den Städten am Donaulimes, in der Nähe von Lagern und *canabae*, waren diese Kollegien in den sogenannten zivilen Städten tätig — zum Beispiel die *veterani* und *centonarii* in Carnuntum;<sup>55</sup> in Städten typisch militärischen Ursprungs, wie es Apulum war, betonten die Kollegien ihre Zugehörigkeit zur Stadt deutlich auch in der Bezeichnung ihrer Vereini-

<sup>50</sup> Ebenda.

<sup>51</sup> L. NAGY I und 2.

<sup>52</sup> L. NAGY: Ein neues Denkmal der Agrippinenses Transalpini aus Aquincum, *Germania* XVI, 1932, S. 288—292, besonders S. 289.

<sup>53</sup> Vgl. Anm. 44.

<sup>54</sup> Ebenda, S. 27.

<sup>55</sup> CIL III 4496 a = 11097; E. VORBECK: Militärinschriften aus Carnuntum, Wien 1954, S. 93, Nr. 302. Vgl. auch E. SWOBODA: Carnuntum, Wien 1953<sup>2</sup>, S. 135.

gung.<sup>56</sup> Das *collegium fabrum et centonariorum* entstand also irgendwann nach der Gründung des Municipiums Aquincum, auf dessen Gebiet es wirkte,<sup>57</sup> vielleicht noch während der Regierung Hadrians. Es ist nicht genau zu bestimmen, in welcher Weise die Kompetenz dieser Vereinigung in der Beziehung zum Territorium des Municipiums und zum Territorium *legionis* abgegrenzt war.<sup>58</sup>

Die anregungsreiche Abhandlung Alföldys lenkte die Aufmerksamkeit, wie ich bereits betont habe, auf die Wichtigkeit des Studiums der Kollegien und ihrer spezifischen Merkmale in den einzelnen Städten. Monographien ähnlicher Art bilden die Voraussetzung für eine weitere Untersuchung dieser Institution und ihrer Entwicklung in den Provinzen, gegebenenfalls in ausgedehnteren geographischen Einheiten. In verschiedenen Erwägungen hinsichtlich der Ergebnisse der Untersuchungen Alföldys habe ich mich bemüht, einen wichtigen methodischen Grundsatz in der Arbeit mit geographisch und chronologisch begrenztem epigraphischem Material hervorzuheben, nämlich die Lösung von Spezialfragen mit einer möglichst allseitigen Analyse weiterer Zusammenhänge zu verbinden. Wahrscheinlichere Schlussfolgerungen können immer aus einem umfangreicheren Material abgeleitet werden. Ich bin der Ansicht, dass es erforderlich sein wird, die Tätigkeit der Kollegien, insbesondere der handwerklichen, in einem ausgedehnteren Gebiet — in den Donauprovinzen — zu untersuchen.<sup>59</sup> Die Bewohner des Donaugebietes lebten zur Zeit, als die Römer hier die Herrschaft antraten, im wesentlichen auf einheitlichem gesellschaftlichem Niveau — in den Beziehungen urchümlicher Gemeinschaftsordnung.<sup>60</sup> Gemeinsame spezifische Merkmale (zum Beispiel Fortschreiten der Urbanisierung, Entwicklung des Grundbesitzes<sup>61</sup>) waren für die weitere Entwicklung der einzelnen Donauprovinzen unter der römischen Oberherrschaft charakteristisch. Deshalb kann man beim Studium der Kollegien, die vorwiegend in den Städten wirkten, diesen Teil des römischen Imperiums als ein Ganzes ansehen. Die Analyse einer grösseren Anzahl von Inschriften führt zu allgemeineren Schlüssen, die vielfach mit den Ergebnissen synthetischer Erforschung der Kollegien übereinstimmen. Die Untersuchungsergebnisse haben in dieser Hinsicht ihre Bedeutung. Man darf nämlich seine Aufmerksamkeit nicht nur dem Studium der Entwicklung der Kollegien zuwenden, sondern

<sup>56</sup> CIL III 1051; III 1083; III 975; III 984; III 1212; III 1217.

<sup>57</sup> Über die Tätigkeit dieses Vereins in *vicus Ulcisia Castra* siehe L. Nagy 1.

<sup>58</sup> Über die Teilung der Kompetenz dieser Feuerlöschmannschaften im Aquincum vgl. L. Nagy 2, Zusammenfassung, S. 220.

<sup>59</sup> Vgl. die Abhandlung von K. Kurz: *Řemeslnická kolegia v Podunají* (= Die Handwerkerkollegien im Donauraum), *Historický sborník VII*, Praha 1960 (im Druck), in der die vorläufige Lösung dieser Frage versucht worden ist.

<sup>60</sup> Vgl. O. B. Кудрявцев: Исследования по истории балкано-дунайских областей в период римской империи и статьи по общим проблемам древней истории. Moskau 1957, S. 147 ff.

<sup>61</sup> Vgl. Э. М. Штаерман: Кризис рабовладельческого строя в западных провинциях римской империи. Moskau 1957, S. 227 ff.



muss die bei der Untersuchung dieser Institution gewonnenen Erkenntnisse in einen Zusammenhang mit der Analyse des Lebens der städtischen Bevölkerungsschichten in den Donauprovinzen bringen.<sup>62</sup>

Praha.

#### ABKÜRZUNGEN

AAnt — *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*; AA — *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae*; AĖ — *Archeológiai Értesítő*; AEM — *Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Oesterreich*; Aép — *L'Année épigraphique*; BOAR — *Bullettino della commissione archeologica comunale di Roma*; CIL — *Corpus Inscriptionum Latinarum*; JOEAI — *Jahreshefte des Oesterreichischen archäologischen Institutes in Wien*; LAq — *Laureae Aquincenses*; PWRE — *Pauly—Wissowa Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*; SB — *Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der Akademie der Wissenschaften, Wien*; TLL — *Thesaurus Linguae Latinae*; VHAD — *Vjestnik hrvatskoga arheološkoga društva*; ZRG — *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*.

<sup>62</sup> In diesem Zusammenhang versuchte E. M. ŠTAJERMAN an einigen Stellen ihres Buches auch die Lage der Kollegien allgemein zu skizzieren. Es scheint uns doch notwendig diese Problematik mit der erforderlichen Gründlichkeit zu bearbeiten.

## PANNONICIANI AUGURES

## I

Verschiedene Fragen der Historia Augusta, dieser für die römische Geschichte des 2—3. Jahrhunderts so «gefährlichen, aber unentbehrlichen» Quellenarbeit<sup>1</sup> sind philologisch und historisch mehrfach untersucht worden.<sup>2</sup> Die religionsgeschichtlichen Angaben der Biographiensammlung wurden verhältnismässig weniger beachtet,<sup>3</sup> obwohl sich diese nach Ausweis der Ergebnisse neuester Forschung sehr gut verwerten lassen.<sup>4</sup> In der folgenden Untersuchung möchten wir eine der diesbezüglichen Fragen auf Grund der Historia Augusta behandeln, und zwar die Angaben der Biographiensammlung über die «pannonischen Auguren».

Den «pannonischen Auguren» begegnen wir sogar zweimal in der Sammlung. In der Vita Severi kommt ihnen eine geradezu «welthistorische» Bedeutung zu: im Bürgerkrieg von Septimius Severus und Clodius Albinus sagen sie den Sieg des Severus voraus. Zum Teil umgeformt kommt diese Erzählung auch in der Vita Albini vor, und der Geschichte des Pescennius Niger angepasst sogar in der Vita Nigri. Die Geschichte wird in den drei Biographien folgendermassen erzählt:

## Prämissen der Weissagung:

S. 10, 7: <i>et primo quidem ab Albinianis Severi duces victi sunt.</i>	CLA. 9, 1: <i>et primo quidem Severi potior fuit, post autem Severus ipse, cum id egisset apud senatum, ut hostis iudicaretur Albinus, contra eum profectus acerrime fortissimeque pugnavit in Gallia non sine varietate fortunae.</i>	PN. 9, 3—4: <i>sequitur nunc; ut de Clodio Albino dicam, qui quasi socius huius habebatur, quod et pariter contra Severum rebellarunt et ab eodem victi atque occisi sunt. de quo ipso neque satis clara extant, quia eadem fortuna illius fuit quae Pescennii, etiamsi vita satis dispar.</i>
---	--	--

<sup>1</sup> TH. MOMMSEN: Hermes 25 (1890) 281.

<sup>2</sup> Aus der neuesten Literatur s. vor allem E. M. STAERMAN VDI 1957, I. 233 ff, E. HOHL: Wiener Studien 71 (1958) 132 ff.

<sup>3</sup> Grundlegend s. J. GEFFCKEN: Hermes 55 (1920) 279 ff.

<sup>4</sup> Z. B. K. WINKLER: Philologus 102 (1958) 117 ff.

## Die Weissagung:

S. 10, 7: *tunc sollicitus cum consuleret, a Pannoni- cianis auguribus comperit se victorem futurum, adversarium vero nec in potestatem venturum neque erasurum, sed iuxta aquam esse periturum.* ClA. 9, 2: *denique cum sollicitus augures consuleret, responsum illi est, ut dicit Marius Maximus, venturum quidem in potestatem eius Albinum, sed non vicum nec mortuum.* PN. 9, 5: *ac ne quid ex his, quae ad Pescennium pertinent, praeterisse videamur, licet aliis libris cognosci possint, de hoc Severo Septimio vates dixerunt, quod neque vivus neque mortuus in potestatem Severi venturus esset, sed iuxta aquas illi pereundum esset.*

## Erfüllung der Weissagung:

S. 10, 8: *multi statim amici Albini deserentes venere, multi duces capti sunt, in quos Severus animadvertit. Vgl. Severus animadvertit. Vgl. noch 11, 6: deinde Albini corpore adlato paene seminecis caput abscidi iussit, und 11, 9: cadaver in Rhodanum abici praecepit.* ClA. 9, 2—4: *quod et factum est. nam cum ultimo proelio commissum esset, innumeris suorum caesis, plurimis fugatis, multis etiam deditis Albinus fugit et, ut multi dicunt, se ipse percussit, ut alii, servo suo percussus semivivus ad Severum deductus est — unde confirmatum est augurium, quod fuerat ante praedictum —, multi praeterea dicunt, a militibus, qui eius nece a Severo gratiam requirebant.* PN. 9, 6: *nec abfuit responsis veritas, cum ille inventus sit iuxta paludem semivivus.*

Die andere Stelle der Historia Augusta, wo die pannonischen Auguren auftreten, ist die Biographie des Severus Alexander. Der Verfasser stellt hier den in der Auguration bewanderten Herrscher den pannonischen Auguren gegenüber: *haruspicinae quoque peritissimus fuit, orneoscopus magnus, ut et Vascones Hispanorum et Pannoniorum augures vicerit* (SA. 27, 6).

Die ältere Forschung hat die Existenz der *Pannonici* bzw. *Pannoniorum augures* sowie die an sie geknüpfte Geschichte, wenn auch nicht im selben Sinne, für glaubwürdig gehalten.<sup>5</sup> Die nach Dessau entstandene neuere kritische Schule verwirft dagegen die Authentizität der pannonischen Auguren und der fraglichen Weissagung in Bausch und Bogen.<sup>6</sup> Der Umstand, dass die Weissagung in der Geschichte von Albinus und Niger gleichzeitig verwendet wird, soll nach J. Hasebroek schon an und für sich die Fälschung beweisen; dasselbe soll die Berufung der Vita Albini auf Marius Maximus als Quelle unterstützen; ausserdem wimmeln die Texte von Widersprüchen

<sup>5</sup> J. PLEW: Marius Maximus als direkte und indirekte Quelle der Scriptores Historiae Augustae, Strassburg, 1878, 41 ff. Ders.: Kritische Beiträge zu den Scriptores Historiae Augustae, Strassburg 1885, 13 ff. II. PETER: Philologus 43 (1884) 167 f, in religionsgeschichtlicher Hinsicht V. SPINAZZOLA: Dizionario epigrafico di antichità Romana, di E. Ruggiero, I. Roma, 1892, 795, G. WISSOWA: PW II. 2 (1896) 2342. Vgl. noch O. HIRSCHFELD: Kleine Schriften, Berlin, 1913, 415, Anm. 2, 432.

<sup>6</sup> J. HASEBROEK: Die Fälschung der Vita Nigri und Vita Albini in den Scriptores Historiae Augustae, Berlin, 1916, 29 ff. Ders.: Untersuchungen zur Geschichte des Septimius Severus, Heidelberg, 1921, 93, Anm. 2, 96.

und für die Biographiensammlung charakteristischen Redewendungen, wobei man auch den überhaupt unmöglichen Ausdruck «pannonische Auguren» den letzteren zuzuzählen hätte.

Die neueste Forschung, die sich von einer einwandfreien Annahme der Angaben der *Historia Augusta* fernhält, verurteilt gleichzeitig zumeist auch die übertriebene Kritik.<sup>7</sup> Die Kritik ist auch in bezug auf die erwähnten Texte übertrieben. In dieser Untersuchung möchten wir vor allem beweisen, dass die Erwähnung der pannonischen Auguren sowie die mit ihnen verbundene Geschichte der Weissagung aus einer älteren Quelle in die Biographiensammlung aufgenommen wurde. Hinterher versuchen wir die Frage der Glaubwürdigkeit der Existenz der pannonischen Auguren und der betreffenden Erzählung zu klären.

## II

In der *Vita Albini* beruft sich der Autor der *Historia Augusta* in Zusammenhang mit der Geschichte der Weissagung auf Marius Maximus als Quelle. Allerdings beweisen die Marius Maximus-«Zitate» allein noch bekanntlicherweise nicht, dass der Verfasser an dieser Stelle tatsächlich das historische Werk von Marius Maximus benützt hatte, und noch weniger, dass er das Werk genau zitiert.<sup>8</sup> Es unterliegt aber keinem Zweifel, dass diese, zur Zeit des Ammianus Marcellinus noch allgemein bekannte<sup>9</sup> Kaiserbiographiensammlung dem Verfasser der *Historia Augusta* bei der Abfassung der sog. älteren *vitae* (von Hadrianus bis Elagabal) als eine der Hauptquellen dient.<sup>10</sup> Es ist nun die Frage, ob in unserem Falle die Berufung begründet ist, oder aber der

<sup>7</sup> W. HARTKE: *Geschichte und Politik im spätantiken Rom. Untersuchungen über die Scriptorum Historiae Augustae*, *Klio* 45, Beiheft, Leipzig, 1940, und *Römische Kinderkaiser. Eine Strukturanalyse römischen Denkens und Daseins*, Berlin 1951. Vgl. J. STRAUBS *Einwände: Studien zur Historia Augusta*, Bern, 1952, 14 f. Über die Gefahren der Hyperkritik neuerdings bei E. HOHL: *Wiener Studien* 71 (1958) 142 f., s. ausserdem Ders.: *Über die Glaubwürdigkeit der Historia Augusta*, Berlin, 1953, 21: «...schwierig ist, die richtige Mitte zu halten zwischen unbefangenen Vertrauen und übertriebenem Misstrauen, zwischen bequemer, aber schädlicher Buchstabengläubigkeit und nicht minder schädlicher Hyperkritik». Vgl. noch E. M. STAERMAN: *VDI* 1957, I, 234. In methodologischer Hinsicht muss man allerdings J. STRAUBS Standpunkt annehmen: jeder Verweis der SHA, der sich mit anderen Angaben nicht unterstützen lässt, hat einen zweifelhaften Wert (a. a. O. 15).

<sup>8</sup> K. HÖNN: *Quellenuntersuchungen zu den Viten des Heliogabals und des Severus Alexander im Corpus der Scriptorum Historiae Augustae*, Leipzig—Berlin, 1911, 46 f. 1, 97 f. Vgl. H. DESSAU: *Hermes* 24 (1889) 382 f., DIEHL: *PW* VIII. (1913) 2088 f. In dem hier behandelten Falle wird es kritiklos angenommen von. O. HIRSCHFELD: a. a. O. 415, Anm. 2.

<sup>9</sup> E. HOHL: *Hermes* 55 (1920) 309, F. MILTNER: *PW* XIV (1930) 1831.

<sup>10</sup> Aus der neueren Literatur s. DIEHL: *PW* VIII. (1913) 2070 ff., F. MILTNER: *PW* XIV (1930) 1830 ff., E. HOHL: *Klio* 27 (1934) 156, Anm. 3, *Bursians Jahresberichte* 256 (1937) 143, 146, W. HARTKE: *Geschichte und Politik*, 13, 39, 57, 59, 153, Anm. 5, *Römische Kinderkaiser* 35 Anm. 1, E. HOHL: *Wiener Studien* 71 (1958) 142 f. usw. Vgl. A. I. DOVATUR: *VDI* 1957 I, 253, 254.

Autor den Namen des Marius Maximus lediglich zur Steigerung der Glaubwürdigkeit erwähnt.

Es sei vorausgeschickt, dass die Geschichte der Weissagung nichts anderes ist, als eine der sog. Aretalogien, d. h. der in der Historia Augusta so stark belegten Wundergeschichten. Auf die besondere Bedeutung solcher Erzählungen in der Historia Augusta hat W. Hartke<sup>11</sup> verwiesen, wobei er hervorhob, was für eine grosse Rolle in ihnen gerade den Weissagungsgeschichten zukommt.<sup>12</sup> Es handelt sich auch in unserem Falle um eine derartige Erzählung aretalogischen, wunderlichen-magischen Inhalts: der Sieg des Severus und der Fall seines Gegners wird von einer Weissagung eingeleitet, bzw. hervorgerufen.

Es lässt sich nachweisen, dass die angeführte Aretalogie aus einer älteren Quelle und nicht aus der Phantasie des Autors der Historia Augusta hervorgeht. Das wird von den folgenden Erwägungen unterstützt.

Die Prämissen der Weissagung werden in der Vita Severi und der Vita Albini gleicherweise klar erzählt: die Anführer des Septimius Severus erlitten von Albinus zu Beginn des Bürgerkrieges eine Niederlage (S. 10, 7, ClA. 9, 1). Es handelt sich hier um die Niederlage des Statthalters von Germanien, Virius Lupus, im Jahre 196, worüber Cassius Dio ausführlich berichtet.<sup>13</sup> Diese historisch authentische Tatsache kann nur aus einer älteren Quelle in die Erzählung aufgenommen worden sein, worauf die Bitte um die Weissagung schon vollauf zusammenhängend folgt. Es ist dagegen kennzeichnend, dass der Weissagung der *vates* in der Vita Nigri nichts vorausgeht: dafür steht ein Vergleich der Geschieke von Niger und Albinus (PN. 9, 3—4). Es handelt sich hier zweifelsohne um eine sekundäre Verwendung jener Geschichte, die in den beiden anderen Biographien auf Albinus bezogen werden.

Was die Weissagung und ihre Verwirklichung bzw. ihre Folgen selbst betrifft, kann die Spur der älteren Quelle aus den drei Erzählungen deutlich vernommen werden. Die hier beschriebene Geschichte wird aber in der Historia Augusta umgeformt und in zwei Varianten vorgetragen.

Wir müssen von den Verweisen auf Albinus Tod ausgehen; die in der Historia Augusta enthaltenen Weissagungen erzählen diese Tatsache und ihre Umstände «vorher». Der Tod des Albinus wird von Dio authentisch<sup>14</sup> erzählt: *ὁ δ' Ἀλβῖνος καταφνγὼν ἐς οἰκίαν τινὰ πρὸς τῷ Ῥοδανῷ κειμένην, ἐπειδὴ πάντα τὰ πέριξ φρουρούμενα ἦσθετο, ἐαυτὸν ἀπέκτεινε· λέγω γὰρ οὐχ ὅσα ὁ Σεουήρου*

<sup>11</sup> Römische Kinderkaiser 4, 53. Die Feststellung der Bedeutung der Aretalogie wird auch von E. HOHL anerkannt: Glaubwürdigkeit der Historia Augusta, 10 und Wiener Studien 71 (1958) 152.

<sup>12</sup> Römische Kinderkaiser, 53: «Ein besonders probates Mittel des Wahrheitsbeweises sind den Aretalogen bestätigte Vorhersagen. Solche Prophezeiungen spielen gerade in der Historia Augusta eine gewichtige Rolle.»

<sup>13</sup> J. HASEBROEK: Untersuchungen, 95 f.

<sup>14</sup> J. HASEBROEK: Die Fälschung der Vita Nigri und Vita Albini, 31, Untersuchungen, 99.

ἔγραφεν, ἀλλ' ὅσα ἀληθῶς ἐγένετο. ἰδὼν δ' οὖν τὸ σῶμα αὐτοῦ, καὶ πολλὰ μὲν τοῖς ὀφθαλμοῖς πολλὰ δὲ τῇ γλῶττι χαρισάμενος, τὸ μὲν ἄλλο ῥιφῆναι ἐκέλευσε, τὴν δὲ κεφαλὴν ἐς τὴν Ῥώμην πέμψας ἀνεσταύρωσεν. (LXXV, 7, 3.)

In der Vita Severi werden die Ereignisse in der Prophezeiung im Grunde genommen ähnlicherweise vorgetragen bzw. «vorausgesagt». Die Stelle *comperit se victorem futurum, adversarium vero nec in potestatem venturum neque evasurum, sed iuxta aquam esse periturum* in der Weissagung (S. 10, 7) entspricht dem Bericht von Dio. Es geht darum, dass Albinus — nach den Weissagern — weder in Gefangenschaft gerät noch entflieht, sondern zugrunde geht, und zwar an einem Wasser.<sup>15</sup> Letztere Bemerkung, die auch in die Vita Nigri hinüberkam (PN. 9, 5: *iuxta aquas illi pereundum esset*), wird durch Dios Worte ganz klar: καταφνῶν ἐς οἰκίαν τινὰ πρὸς τῷ Ῥοδανῷ κειμένην ... ἐαυτὸν ἀπέκτεινε. Diese Variante über Albinus' Tod, die also im Grunde glaubwürdig ist, kann erst aus einer älteren, authentischen Quelle stammen. Dies allein bedeutet natürlich noch nicht, dass der Fall des Gegenkaisers auch in der Quelle im Rahmen einer Weissagungsgeschichte erzählt wurde, aber auch das lässt sich auf Grund des Textes beweisen. Bei der Erzählung der Verwirklichung der Weissagung spricht die Vita Severi nicht über die Umstände des Niederganges des Albinus. Dem Ausdruck *iuxta aquam* entsprechend kommt zwar später ein Verweis darauf vor, dass Albinus «an einem Wasser» umkommt (S. 11, 9: *cadaver in Rhodanum abici praecepit*, ganz im Sinne von Dio: ῥιφῆναι ἐκέλευσε, bzw. vgl. o.: πρὸς τῷ Ῥοδανῷ, vgl. noch PN. 9, 6: *inventus sit iuxta paludem*), jedoch ohne die Erwähnung eines Zusammenhanges mit der Weissagung.<sup>16</sup> Die Weissagung wird nicht dadurch verwirklicht, sondern durch die sofortige Wende im Kriegsglück, noch lange vor der entscheidenden Schlacht, die Albinus den Tod bringt: *multi statim amici Albini deserentes venere, multi duces capti sunt* (S. 10, 8). Diese Fassung ist bekanntlich eine Fälschung von seiten des Verfassers der Historia Augusta:<sup>17</sup> sie steht nicht nur mit den Angaben der übrigen Quellen in keinem Einklang, sondern nicht einmal mit dem nächsten Satz der Vita Severi, wonach Severus gegen die Albinuspartei erst in der Schlacht bei Tinurtium Erfolg hatte (S. 10, 9).<sup>18</sup> Ausserdem steht sie auch mit der Aussage der Prophezeiung in keinem Einklang, da hier von den Umständen des Todes von Albinus die Rede ist. Aber gerade dieser verfälschte Textteil beweist, dass die vorangehende Erzählung über die Weissagung aus einer älteren Quelle stammt. Der Satz *multi duces capti sunt* usw. kommt in der Historia Augusta als die

<sup>15</sup> Unbegründet ist die Übersetzung von *in potestatem venturum* bei J. PLEW als: Albinus wird nicht in die Macht kommen (Marius Maximus, 42, Kritische Beiträge, 14). Der Ausdruck *in potestatem venire* bedeutet in der Historia Augusta stets: in Gefangenschaft geraten (s. PN. 10,2, Max. 23,2, T. 9,4). So übersetzt auch bei A. I. DOVATUR: VDI 1958, I. 225.

<sup>16</sup> Vgl. dagegen die andere Variante: *unde confirmatum est augurium* (ClA. 9, 3).

<sup>17</sup> J. HASEBROEK: Untersuchungen, 96.

<sup>18</sup> Vgl. ebd.

Verwirklichung der Weissagung vor, sollte also die Weissagung diese Fassung einleiten. Hätte aber der Biograph die Weissagung erfunden, um den Satz *multi duces capti sunt* usw. aretalogisch einzuleiten und glaubwürdig zu machen, dann hätte er darin nicht über die Umstände des Todes des Albinus gesprochen, sondern auch hier über die Wende im Kriegsglück. Da es sich in der Weissagung nicht darum handelt, dürfen wir nur daran denken, dass der Autor der *Historia Augusta* die Weissagungsgeschichte schon fertig vor sich hatte, wozu er aber noch seine eigene Erzählung hinzufügte. Somit darf man die Weissagung auf eine ältere Quelle zurückführen, die Albinus' Tod ähnlich wie Dio beschreibt, aber in einer aretalogischen Form mit einer Prophezeiung ihn einleitet und das Missgeschick des Gegenkaisers im voraus andeutet. Der Verfasser der *Vita Severi* gestaltet dann diese Aretalogie offenbar zur Steigerung der Wirkung um, indem er dazu eine unmittelbare Folge über die Wende im Kriegsglück erfand, wobei er die Abweichung im Inhalt des Textes und der Verwirklichung der Weissagung ausser acht liess.

Die wesentliche Aussage der ersten Variante, die sich auf die Quelle stützte, ist also folgendes: Albinus gerät weder in Gefangenschaft, noch kommt er davon, sondern er stirbt, und zwar an einem Wasser, d. i. am Rhodanus. Nach der ursprünglichen Quelle ist es auch so gekommen. Auch in der *Vita Severi* wird der Tod des Albinus in der Weissagung im wesentlichen so erzählt, obwohl die Verwirklichung der Weissagung, bzw. ihre Folge hier in der unmittelbaren Wende des Kriegsglücks und in dem tatsächlichen Fall des Gegenkaisers erblickt wird, und dieser Fall mit der Weissagung nicht mehr im Zusammenhang steht.

Die andere Variante wird in der *Vita Albini* ausführlich erörtert, aber ihre Spuren lassen sich auch in den anderen zwei Biographien nachweisen. Die Weissagung behauptet hier, dass Albinus von Severus gefangengenommen wird, und zwar in halbtotem Zustand. Die *Vita Albini* berichtet darüber eingehend: *venturum quidem in potestatem eius Albinum, sed non vivum nec mortuum* (CIA. 9,2). Darauf wird, obwohl im entgegengesetzten Sinne, auch in der *Vita Negri* hingewiesen (PN 9,6: *neque vivus neque mortuus in potestatem Severi venturus esset*). Und die Weissagung wird dadurch verwirklicht, dass Albinus von Severus tatsächlich als ein Halbtoter gefangengenommen wird: *servo suo percussus semivivus ad Severum deductus est — unde confirmatum est augurium* (CIA. 9,3). Dazu stimmt ferner eine nebensächliche Bemerkung in der *Severus-Biographie*: *Albini corpore adlato paene seminecis* (S. 11, 6). Auch in der *Vita Nigri* wird darauf angespielt (PN. 9,6: *inventus sit iuxta paludem semivivus*). Diese Variante ist, obwohl der Autor der *Historia Augusta* sich dabei auf Marius Maximus als Quelle beruft, zweifellos sekundär und entspringt einem Einfall des Biographen. Es geht hier nämlich um eine einfache Reversion der vorigen Variante: dort lesen wir darüber, dass Albinus weder in Gefangenschaft gerät, noch davonkommt, sondern stirbt; hier da-

gegen, dass er gefangengenommen wird, und zwar, weil er nach seiner Ermordung oder seinem Freitod noch «*semivivus*» ist. Die ganze Variante ist wohl darauf zurückzuführen, dass der in der Vita Severi gefällte «belebende» *Semine*-Einfall in der Vita Albini (und zum Teil auch in der Vita Nigri) zu einer «effektiven» Aretalogie erweitert wird, und zwar durch die völlige Umformung der ebenfalls aretalogischen Erzählung der ursprünglichen Quelle.

Aus dem Gesagten geht nun hervor, dass die Weissagungsgeschichte aus einer älteren Quelle in die Historia Augusta herüberkam, wo sie aber in den einzelnen Biographien in verschiedener Weise Verwendung fand. Der ursprünglichen Erzählung steht die Vita Severi am nächsten, obwohl der Biograph die Weissagung zu einer eigenen Aretalogie benützt. Die Vita Albini bildet aus der Geschichte eine ganz neue Aretalogie, während die Vita Nigri die Varianten der vorangegangenen beiden Erzählungen völlig durcheinanderbringt und die Geschichte auf das Schicksal von Pescennius Niger willkürlich überträgt.

Die Argumentation für den Gebrauch einer älteren Quelle wird auch durch die Untersuchung der Namen der Wahrsager bestätigt. Die Wahrsager sind in der Vita Severi pannonische Auguren, in der Vita Albini Auguren. Die Geschichte, in der sie vorkommen, ist — wie wir gesehen haben — nichts weiter, als eine der Aretalogien, von welchen die Historia Augusta wimmelt. Es fällt aber auf, *wer* im allgemeinen in den Aretalogien, die mit Weissagungen verbunden sind, eine Rolle spielen. Der Wahrsager heisst in der Historia Augusta in der Regel *haruspex*, *mathematicus*, *vates*, seltener *Chaldaeus* oder *magus*.<sup>19</sup> Die Auguren kommen dagegen als Gestalten magisch-aretalogischer Erzählungen ausschliesslich in der Vita Severi sowie in der Vita Albini, in der Geschichte des Albinus vor. Die «magische» Rolle der Auguren wird ausserdem ein einziges Mal angedeutet, gerade in der oben angeführten Anmerkung der Alexander-Biographie, die offensichtlich auf die Weissagungsgeschichte angelehnt ist.<sup>20</sup> In dieser Anmerkung werden die *Pannoniorum augures* nicht nur als Meister der *orneoscopia* erwähnt, sondern in gewisser Hinsicht auch mit den in der Haruspizin bewanderten *Vascones* verglichen. Ausserdem kommen die Auguren in der ganzen Historia Augusta nur zweimal vor. Diese zwei Stellen erhellen zugleich, warum sie in den so verbreiteten Aretalogien keine Rolle spielen. In der Biographie des Didius Julianus lesen wir, dass der Herrscher gegen die vordringenden Truppen des Septimius Severus Vestalinnen und Priester entsenden will, um den Feind *praetentis infulis* abzuwehren, welcher Plan aber gerade von einem vornehmen Augur von Rom abgelehnt

<sup>19</sup> Die Zusammenstellung der entsprechenden Stellen s. bei C. LESSING: *Scriptorum Historiae Augustae Lexicon*, Lipsiae, 1901–1906, 233, 338, 708, 333 bzw. über die *Chaldaei*: MA. 19,3, P. 1,3, S. 4,3, 15,5, Hel. 9,1.

<sup>20</sup> Vgl. u., S. 153 f.



wird.<sup>21</sup> Nach Straub wird hier der Augur der Magie gegenübergestellt, als Vertreter der nüchternen Realität gegenüber der Erwartung von Wundern.<sup>22</sup> Nach unserer Meinung trifft die Erklärung von H. Stern mehr zu: der Augur sei hier der Magie gegenüber geradezu ein Verteidiger des religiösen Rechts in Vertretung des staatlichen Kults.<sup>23</sup> An einer Stelle der Severus Alexander-Biographie stehen die Auguren ausdrücklich neben den *pontifices* und *quindecimviri*, die die offizielle Staatsreligion verkörpern; ganz im Sinne einer Stelle des Tacitus.<sup>24</sup> Aus den zwei angeführten Stellen geht hervor, dass der Augur in der Historia Augusta kein Funktionär der Magie und keine Gestalt der Aretalogie, sondern der Vertreter des offiziellen staatlichen Kults ist. Deshalb kommen die Auguren in den Wundergeschichten nicht vor.<sup>25</sup> Wo sie aber trotzdem eine «magische» Rolle spielen, müssen wir annehmen, dass ihre aretalogische Rolle auf die Erzählung einer älteren, ebenfalls aretalogischen Quelle zurückgeht.

Aber die Wahrsager werden in der Vita Severi nicht nur *augures*, sondern *Pannoniciani augures* genannt. Die Frage ist, ob sich die Bezeichnung «pannonisch» auf eine ältere Vorlage zurückführen lässt. Wie oben dargelegt wurde, ist die ursprüngliche Quelle am reinsten in der Vita Severi enthalten. In der Vita Albini wurde die Geschichte weitgehend umgeformt, während sie in der Vita Nigri nicht nur absolut umgeformt, sondern auch ganz ohne Grund vorkommt. Es liegt also an der Hand, dass auch die Bezeichnung der Wahrsager in der Vita Severi am besten und in der Vita Nigri am unverlässlichsten enthalten ist. So müssen wir die *Pannoniciani augures* der Severus-Biographie für die Wahrsager des Originals halten: in der Vita Albini bleibt die Bezeichnung «pannonisch» weg und steht nur *augures*, während wir in der Fälschung der Vita Nigri typischerweise die für die Historia Augusta so charakteristische Bezeichnung *vates* vorfinden.<sup>26</sup>

<sup>21</sup> DJ. 6, 5—6: *Iulianus . . . senatum rogavit, ut virgines Vestales et ceteri sacerdotes cum senatu obviam exercitui Severi prodirent et praetentis infulis rogarent, inanem . . . contra barbaros milites parans. Haec tamen agenti Iuliano Plautius Quintillus consularis augur contradixit adserens non debere imperare eum, qui armis adversario non posset resistere.*

<sup>22</sup> J. STRAUB: a. a. O. 105.

<sup>23</sup> H. STERN: *Date et destinataire de l'«Histoire Auguste»*, Paris, 1953, 93, n. 3. Die Stelle ist zwar — wie es J. HASEBROEK: *Untersuchungen*, 33 nahelegt — gefälscht, aber um so charakteristischer für den Augurenbegriff der Historia Augusta.

<sup>24</sup> SA. 22,5: *pontificibus tantum detulit et quindecim viris atque auguribus, ut quasdam causas sacrorum a se finitas iterari et aliter discingi pateretur.* Vgl. Tac. Ann. III. 64: *sed tum supplicia dis ludique magni ab senatu decernuntur, quos pontifices et augures et quindecimviri septemviris simul et sodalibus Augustalibus ederent.*

<sup>25</sup> J. GEFFCKEN verweist darauf, dass die Praxis der Haruspizin und des Augurats nach altrömischen Brauch zur Zeit der Entstehung der Historia Augusta im Verschwinden und nicht jedermann genau bekannt war, Hermes 55 (1920) 294. Dadurch wurde es möglich, dass der Verfasser die Auguren den Haruspices und anderen Wahrsagern gemäss seiner eigenen Zielsetzung so frei gegenüberstellen konnte.

<sup>26</sup> Dagegen kann eingewendet werden, dass der Ausdruck *Pannoniciani* für das ausgehende 4. Jahrhundert charakteristisch zu sein scheinen kann, vgl. *Pannoniciani* in der Notitia Dignitatum: ihre epigraphische Erwähnung s. bei F. WAGNER: BRGK

Wir glauben bewiesen zu haben, dass die Erzählung der *Historia Augusta* über die Weissagung der pannonischen Auguren aus einer älteren Vorlage in die Biographiensammlung aufgenommen wurde. Und diese Quelle kann kaum eine andere sein, als die von Marius Maximus, auf dessen Namen sich der Verfasser in der Albinus-Biographien — obwohl dem Inhalt seiner Erzählung nach unberechtigt — beruft.<sup>27</sup> Wie wir gesehen haben, ist die Weissagungsgeschichte nichts weiter als eine der von Hartke hervorgehobenen Aretalogien. Aber es war eben Hartke, der darauf aufmerksam machte, dass solchen Geschichten in den biographischen Arbeiten seit Suetonius im allgemeinen eine grosse Rolle zukam, und so konnten sie auch aus der Arbeit des Marius Maximus nicht fehlen, die Suetonius folgte, ja diesen sogar vermutlich fortsetzte. Der Verfasser der *Historia Augusta* konnte die Arbeit von Marius Maximus auch in dieser Hinsicht ausbeuten.<sup>28</sup> Den wichtigsten Beweis dafür erblickt Hartke darin, dass die Arbeit des Marius Maximus in der *Historia Augusta* einmal mit dem Ausdruck *mythistorica volumina* gekennzeichnet wird. Das Wort *mythistorica*, das lange ungeklärt und missverstanden war, weist gerade auf die Aretalogien hin.<sup>29</sup> Deshalb darf mit Sicherheit angenommen werden, dass Marius Maximus, der vor allem für die Gegenkaiser ein besonderes Interesse zeigte,<sup>30</sup> derartige Geschichten auch in der Albinus-Biographie reichlich verwendete.

Die Weissagungsgeschichte der *Historia Augusta* ist somit auf das Geschichtswerk des Marius Maximus zurückzuführen. Bei der angeführten Stelle der Severus Alexander-Biographie war dagegen von einer unmittelbaren Benützung der Arbeit des Marius Maximus keine Rede, da seine Bio-

37—38 (1956—57) 228. Somit würde es sich hier um die eigene Fassung des Autors der *Historia Augusta* handeln. Man dürfte aber höchstens daran denken, dass der Biograph, der seine Quelle auch sonst nicht wörtlich zitiert, den vermutlichen Ausdruck *Pannonici* der Vorlage dem Wortgebrauch seiner Zeit entsprechend zu *Pannoniciani* erweiterte. Es ist aber keineswegs ausgeschlossen, dass bereits in der Quelle *Pannoniciani* stand. Derartige Bildungen kommen auch früher vor, z. B. bei Suetonius (*Germaniciani*: Tib. 25,2, G. 20, 1, O. 8, 1, Vesp. 6, 2), und sind im 3. Jahrhundert schon gang und gäbe (z. B. *Illyriciani* usw.). Bei Marius Maximus, der Suetonius folgte und der als die Quelle der Erzählung anzusehen ist (s. u.), wird eine ähnliche Wendung häufig genug gewesen sein. Genauso allgemein ist es bei Suetonius und offenbar auch bei Marius Maximus, dass die Bestimmung vor dem zu Bestimmenden zu stehen kommt, gerade im Zusammenhang mit Völkernamen (z. B. der angeführte Ausdruck — O. 8,1 — : *Germaniciani exercitus* usw.).

<sup>27</sup> Die Skepsis E. M. STAERMANS hinsichtlich der Erforschung der Quellen der *Historia Augusta* ist allerdings übertrieben: «Wer immer bestrebt, um festzustellen, die eine oder die andere Angabe sei von diesem oder jenem Autor übernommen, gerät unvermeidlich in den Bereich von Einfällen, die sich nicht beweisen lassen.» VDI 1957, I. 234.

<sup>28</sup> Über den Zusammenhang der Arbeiten von Marius Maximus und Suetonius s. F. MILTNER: PW XIV (1930) 1830 f., W. HARTKE: Geschichte und Politik, 46, vgl. E. HOHL: Wiener Studien 71 (1958) 132, 142. Auf ähnliche, uns bekannte Geschichten bei Suetonius und in den biographischen Werken überhaupt, verweist schon E. HOHL, der annimmt, dass diese auch von Marius Maximus vorgezogen worden sein sollen: Bursians Jahresberichte 200 (1924) 204.

<sup>29</sup> W. HARTKE: Römische Kinderkaiser, 35.

<sup>30</sup> E. HOHL: Klio 12 (1912) 475.

graphiensammlung über Elagabal nicht hinausging. Die Erwähnung der pannonischen Auguren stützt sich hier auf die Erzählung der *Vita Severi*, woraus die Leser über die Existenz und die prophetischen Kenntnisse der pannonischen Auguren schon unterrichtet waren. Die Glaubwürdigkeit der Existenz der pannonischen Auguren und ihrer Rolle im Bürgerkrieg des Albinus bleibt natürlich vorläufig auch weiter eine offene Frage.<sup>31</sup>

### III

Die Ausdrücke *Pannoniciani augures*, *Pannoniorum augures* können nur eingeborene, «pannonische» Priester bezeichnen, die den «römischen» Auguren von Rom und den Municipien ziemlich fern gestanden haben sollen.<sup>32</sup> Das wird nicht nur durch die Bezeichnung «pannonisch» bewiesen, sondern auch durch den Vergleich mit den *Vascones* in der Severus Alexander-Biographie. Es handelt sich um eingeborene Kultusfunktionäre, deren Hauptaufgabe mindestens zum Teil in der Vogeldeutung bestand laut dem Namen *augur* und dem Hinweis auf die *orneoscopia*. Es fragt sich nun, ob es in Pannonien solche eingeborenen Vogeldeuter — die sich von den Auguren der Municipien unterschieden — tatsächlich gab.

Es sei angemerkt, dass die religionsgeschichtlichen Angaben der älteren Kaiserbiographien der *Historia Augusta* im allgemeinen stichhaltig sind, im Gegensatz zu den «tendenziösen» Entstellungen der jüngeren Biographien. Darauf hat J. Geffcken verwiesen mit der gleichzeitigen Feststellung, dass die genaueren religionsgeschichtlichen Angaben der älteren *vitae* kaum von jemand anderem als von Marius Maximus stammen können.<sup>33</sup> Dieser Umstand ist auch bei der von Marius Maximus stammenden Erwähnung der pannonischen Auguren in Betracht zu ziehen.

Die Überlieferung des Altertums scheint über die Gewandtheit der pannonischen Urbevölkerung in der Vogeldeutung auch sonst unterrichtet zu sein. Bei *Justinus* lesen wir folgende Aufzeichnung über die keltischen Volksbewegungen des 4. Jahrhunderts v. u. Z.: *Namque Galli, abundanti multitudine, quum eos non caperent terrae, quae genuerant, trecenta milia hominum ad sedes novas quaerendas, velut peregrinatum, miserunt. Ex his portio in Italia consedit, quae et urbem Romanam captam incendit; et portio Illyricos sinus, ducibus avibus (nam augurandi studio Galli praeter ceteros callent) per strages barbarorum penetravit et in Pannonia consedit* (XXIV. 4). Es ist be-

<sup>31</sup> Vgl. die Bemerkung E. HOHLS: «Allerdings ist die Frage der Zuverlässigkeit damit noch nicht entschieden, dass es gelingt, eine Angabe auf Marius Maximus zurückzuführen.» *Bursians Jahresberichte* 256 (1937) 146.

<sup>32</sup> Es wurde schon von V. SPINAZZOLA: a. a. O. 795 und G. WISSOWA: *PW* II. 2 (1896) 2342 erkannt.

<sup>33</sup> J. GEFFCKEN: *Hermes* 55 (1920) 279 ff. Die Entstellungen könnten freilich auch aus einem einfachen Missverständnis entstanden sein, s. z. B. K. WINKLER: *Philologus* 102 (1958) 117 ff.

achtenswert, dass der Text, obwohl er auf das allgemeine Kenntnis der Auguration bei den Kelten hinweist, die Führung durch Vögel ausdrücklich mit jenen Kelten verbindet, die das Illyricum und nach ihm zuletzt Pannonien besetzten. Die Lokalisierung der die Adria-Gegend besetzenden Kelten in Pannonien ist ansonsten verfehlt, da diese in Wirklichkeit nicht die Kelten des Karpatenbeckens, sondern die aus Italien sind, die im Laufe des 4. Jahrhunderts v. u. Z. auch in den Nordbalkan eindringen.<sup>34</sup> Viel wichtiger ist hingegen, dass die klassische Überlieferung, die sich an der angeführten Stelle spiegelt, diese Elemente als Vertreter einer besonders wurzelhaften Vogeldeutung mit Pannoniens Urbevölkerung in Zusammenhang bringt. Das ist ein Beweis für die allgemeine Bekanntheit der Kenntnisse der pannonischen Eingeborenen in der Auguration.<sup>35</sup>

Die Frage der Existenz der «pannonischen Auguren» kann endgültig erst auf Grund konkreter Beweisführung entschieden werden. Es kommen hier die pannonischen Inschriften in Betracht, vor allen Dingen Inschriften, die die Auguren erwähnen. Diese Inschriften erwähnen zumeist ordentliche Auguren der Munizipien, die grösstenteils Italiker oder mindestens Abkömmlinge italischer Familien waren und neben anderen munizipalen Würden auch den Augurat innehatten.<sup>36</sup> Anders liegen jedoch die Dinge im Falle des Augur, der in der Altarinschrift vom Blocksberg (Gellérthegy, Budapest) genannt wird.<sup>37</sup> Der Wortlaut des Textes ist folgender: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) T( . . . ) pro salute adq(ue) incolumitate [imp(eratoris) d(omini) n(ostri) M. Iul(ii) Philippi] p(ii) f(elicis) invict(i) Aug(usti) totiusq(ue) domus divin(a) e*

<sup>34</sup> I. HUNYADI: Kelták a Kárpátmedencében (= Kelten im Karpatenbecken). Diss. Pann. II. 18, Budapest, 1944, 6 (im Widerspruch zu dem auf S. 5 Gesagten), vgl. J. FILIP: Keltové ve Střední Evropě, Praha, 1956, 20 ff., zur Textstelle vgl. a. a. O. 274.

<sup>35</sup> An einer anderen Stelle spricht Justinus (XXXII. 3) in einer mit Märchenmotiven ausgestatteten Geschichte von keltischen Haruspices. Es geht um die Rückwanderung jener Kelten in ihre alte Heimat bzw. auf den Nordbalkan, die im 3. Jahrhundert Griechenland verödeten, sowie um das Schicksal der aus Delphi entführten Schätze. Obwohl durch die Erwähnung dieser Orakelpriester nur die fabelhafte Erzählung motiviert wird, beweist sie jedoch, dass die keltischen Orakelpriester des Balkans der antiken Überlieferung bekannt waren. Im Hinblick auf Pannonien ist die Stelle insofern wichtig, dass sich ein Teil der zurückgekehrten Kelten nach Justinus in Pannonien niedergelassen haben soll. Mit demselben Ereignis verbindet Justinus auch die Ansiedlung der *Scordisci* am Zusammenfluss der Donau und der Sau (Save).

<sup>36</sup> Emona: *L. Curtius* [ . . . ] *IIIIVir [prae]f. coll. fab. [ . . . ] aug(ur)*. CIL III. 10 770., Italiker, s. A. Mócsy: Die Bevölkerung von Pannonien bis zu den Markomannenkriegen, Budapest 1959, Nr. 2/25. — Poetovio: *C. Val. Tettius Fuscus dec. c. U. T. P. q. aedil. praef. fabr. IIvir i. d. augur*. CIL III. 4038. Spross einer norditalischen Familie, nach Ausweis des Cognomens und zum Teil des Gentiliciums Valerius (dazu s. A. Mócsy: ebd. 175, 160.). — Scarbantia: *Tib. Iul. Quintilianus dec. mun. Fl. Scarb. quaes. p. p. aedilis IIvir i. d. auguratus*. CIL III. 4243. Die Tiberii Iulii in Scarbantia waren Nachkommen angesiedelter Veteranen (A. Mócsy: ebd. 45). — Carnuntum: *T. Fl. T. fil. S[ergii] Probus dec. munic. Carn. ex V. dec. ob honorem auguratus T. Fl. Probi fil. sui decur. munic. eiusd. equo publ.* CIL III. 4495. Es sind laut dem Cognomen (vgl. A. Mócsy: a. a. O. 186) die hier geborenen Nachkommen einer Familie italischer oder dalmatischer Herkunft (auf den Geburtsort verweist die Tribus *Sergia*). Vgl. noch: *[pontifices] a Iugur(es) sacer[dota]l(es) ex colonia Savaria*. CIL III. 4178 = 10 919.

<sup>37</sup> CIL III. 10 418, ausführlich bei A. ALFÖLDI: Arch. Ért. 52 (1939) 108 ff.

*eius et civit(atis) Eravisc(orum) T. Fl(avius) Tit(i)anus augur et M. Aur(e-  
lius)* [ . . . ]. Es fällt auf, dass im Gegensatz zu anderen Inschriften, die pan-  
nonische und im allgemeinen provinzielle Auguren erwähnen, der Augur hier  
keine munizipalen Würden innehat, noch mehr, es wird nicht einmal darauf  
hingewiesen, dass er der Augur der Kolonie von Aquincum wäre. Er war  
also kein Mitglied der *ordo decurionum* und kein Munizipalaugur. Dagegen  
lassen verschiedene Umstände darauf schliessen, dass es sich hier um den  
Orakelpriester der *civitas Eraviscorum* handelt. Der Altar wurde im ehe-  
maligen Sitz der *civitas* aufgestellt. Das Votum geschah neben dem Herrscher  
für die Gemeinde der *civitas*. Das Gelöbnis galt direkt dem Hauptgott der  
Eravisker. Für eine lange Zeit war es problematisch, wer der mit Jupiter  
Optimus Maximus identifizierte Gott T( . . . ) sein kann, aber die meisten  
Forscher waren darüber einig, dass er ein epichorer Gott sein muss, dessen  
Gestalt infolge der *interpretatio Romana* mit dem Hauptgott der Römer zu-  
sammenschmolz.<sup>38</sup> Auf Grund einer vor kurzem entdeckten Inschrift aus  
Aquincum, die den Namen Jupiter Optimus Maximus Teutanus Conservator  
enthält, ist nach T. Nagy auch die Auflösung des T. der Altarinschrift vom  
Blocksberg einwandfrei: Teutanus, d. h. Teutates, ein Hauptgott der Kelten.<sup>39</sup>  
Im Augur vom Blocksberg dürfen wir also mit Sicherheit den Priester der  
*civitas Eraviscorum* erblicken.<sup>40</sup> Als solcher ist er im Gegensatz zu den Auguren  
der pannonischen Munizipien kein Italiker oder Nachkomme von Italikern,  
sondern ein romanisierter Eingeborener. Das Cognomen Titianus ist in der  
Donaueggend vor allem in Dalmatien häufig belegt, wo es gewiss die weiter-  
gebildete Form eines illyrischen Personennamens darstellt.<sup>41</sup> Das Cognomen  
kommt aber auch in Noricum und bei den westpannonischen Boiern mehrfach  
vor, wo es sich mit den romanisierten Kelten verbinden lässt.<sup>42</sup> Das Genti-  
licium Flavius zeigt, dass die Familie des Augurn vom Blocksberg das Bürger-

<sup>38</sup> T. NAGY: Budapest története I. Budapest az ókorban (= Die Geschichte von Budapest I. Budapest im Altertum). Budapest, 1942, 407 und Anm. 235.

<sup>39</sup> Freundliche Mitteilung von T. NAGY.

<sup>40</sup> Es wurde bereits von A. BRELICH: Laur. Aq. 1 (1938) 84 richtig erkannt. Nach A. Mócsy soll zwar die *civitas* durch die Erweiterung des Bürgerrechts unter Caracalla aufgehoben und dem Territorium der Stadt Aquincum angeschlossen worden sein, Arch. Ért. 78 (1951) 109. Es kann als zweifellos gelten, dass die *civitas* nach der Constitutio Antoniniana als politisch-organisatorische Einheit aufgehoben wurde, aber gemäss der Inschrift vom Blocksberg hat sie in irgendeiner Form trotzdem weiter existiert, und zwar kaum als Ortsname. Es handelt sich hier um die Mitglieder einer Gemeinschaft, die einen eigenen Priester hatten. Man denke daran, dass die *civitas* nach der restlosen Aufhebung der politischen Autonomie als eine fiktive Religions-gemeinde auch weiterhin bestand.

<sup>41</sup> R. VULPE: Ephemeris Dacoromana 3 (1925) 138.

<sup>42</sup> S. die Beispiele bei R. VULPE: a. a. O. und A. Mócsy: Pannonien, 193. Personennamen aus ähnlichem Stamm sind auch bei den Kelten häufig (Titiacus, Titio, Titiu usw.), s. A. HOLDER: Alt-celtischer Sprachschatz, II. Leipzig, 1901, 1356 ff. Ein Ulpius Titius ist geradezu *nat(ione) Boius*: CIL VI. 3308 — A. Mócsy: Pannonien, 150/2. Zur Verwandtschaft der boiischen und der eraviskischen Namensgebung s. ebd. 60.

recht noch unter den *Flavii* erhalten hatte. Eine allgemeine Erweiterung des Bürgerrechts gab es zwar in Nordostpannonien damals noch nicht,<sup>43</sup> es besteht aber kein Zweifel, dass einzelne Eravisker das Bürgerrecht schon in dieser Zeit erhielten, vor allen Dingen wohl durch Militärdienst.<sup>44</sup> Den Spross einer eraviskischen Familie, die schon früh das Bürgerrecht errungen hatte, müssen wir auch in T. Flavius Titianus sehen.

Die Inschrift vom Blocksberg stellt uns also T. Flavius Titianus vor als den Oberpriester der eraviskischen *civitas*, dessen Hauptaufgabe ausser der Auguration in der Ausübung der Verehrung des lokalen Hauptgottes und im Namen der Gemeinde auch des Kaisers bestand. Die Augurenwürde darf in diesem Falle dem munizipalen Augurat tatsächlich nicht gleichgestellt werden, sie beweist aber vollauf die Realität der in der Historia Augusta erwähnten «pannonischen Auguren».

Diese Feststellung wird auch durch eine bisher unveröffentlichte Inschrift aus Savaria unterstützt, deren Lesung und wahrscheinliche Ergänzung wir im folgenden mitteilen:<sup>45</sup> *Diis Auguralibus item Silvano et Apollini et Mercurio] it(em) Be[ (eno) Augu]sto [ . . .]*<sup>46</sup> Buchstabenformen und Ligaturen der Inschrift verweisen auf das 3. Jahrhundert. Die zuerst invozierten *Diis Auguralibus* sind unseres Wissens bisher unbekannt. Es handelt sich hier um die Gesamtheit gewisser Orakelgottheiten, und es ist naheliegend, dass sie in der Religiosität der nordwestpannonischen Urbevölkerung, genauer der Boier wurzeln.<sup>47</sup> Im Falle der übrigen Götter, die in der Inschrift vorkommen, müssen wir nämlich zweifellos mit lokalen Gottheiten rechnen, die in den Mantel der *interpretatio Romana* gewickelt wurden. Die Verehrung von Silvanus entstand in Nordwestpannonien aus der Verschmelzung des norditalischen Silvanuskults mit dem Kult eines einheimischen Gottes.<sup>48</sup> Apollon wurde zumindest in Vindobona, aber wahrscheinlich auch in Carnuntum mit dem keltischen Grannus identifiziert.<sup>49</sup> Unter Mercurius ist ein Gott der Boier

<sup>43</sup> A. Mócsy: Pannonien, 64.

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Für die Überlassung des Veröffentlichungsrechtes danke ich. Fil. Th. Buocz.

<sup>46</sup> Das Wortfragment . . . *sto* am Ende der Inschrift kann nur */ Augu]sto* sein. nach *Be . . .* am Ausgang der vorletzten Zeile konnte vor *Augusto* in der nächsten Zeile nur ein Buchstabe untergebracht werden. Der Name des Gottes lässt sich am ehesten zu *Belenus* ergänzen.

<sup>47</sup> Über das Siedlungsgebiet der Boier neuerdings: A. Mócsy: Pannonien, 31 ff, 46 ff.

<sup>48</sup> Die Frage werden wir woanders eingehend behandeln.

<sup>49</sup> Zum Kult in Vindobona vgl. A. NEUMANN: Carinthia I. 146 (1956) 453, vgl. Ann. Ép. 1957, Nr. 114. Die hier veröffentlichte Apollon-Sirona-Inschrift macht es sicher, dass Apollon auf der ebenfalls aus Vindobona stammenden Votivtafel, die zu Ehren Apollons und der Nymphen von Claudia Attua (keltischer Herkunft!) errichtet wurde, ebenfalls Grannus bedeutet. (CIL III. 4556 — A. Mócsy: Pannonien, 152/2.) Aus Carnuntum ist mindestens die Gefährtin von Grannus, Sirona bekannt, vgl. E. SWOBODA: Carnuntum. Seine Geschichte und Denkmäler, 3 Wien, 1958, 164. Die Verehrung des Grannus ist ausserhalb des boiischen Gebietes in Pannonien aus Brigetio belegt, s. I. PAULOVICS: Laur. Aq. 2 (1942) 125, L. BARKÓCZI: Brigetio. Diss. Pann. II. 22, Budapest 1951, Nr. 201 — CIL III. 10 972.

zu verstehen.<sup>50</sup> Und schliesslich war Belenus (wenn die Ergänzung der beiden letzten Zeilen der Inschrift richtig ist) bekanntlicherweise ein Gott der Kelten, dessen Verehrung sich keineswegs auf die Umgebung von Aquileia beschränkte, sondern viel verbreiteter war, u. a. auch in den norischen Gebieten in der Nachbarschaft von Savaria.<sup>51</sup> Im Kreise dieser Gottheiten, die ohnedies mit der Weissagung im Zusammenhang stehen,<sup>52</sup> können auch die *Dii Augurales* nur als romanisierte lokale Gottheiten gedeutet werden. Aus der Existenz der *Dii Augurales* epichorischen Ursprungs geht aber wenigstens so viel hervor, dass die augurationsartigen Riten auch bei der pannonischen Urbevölkerung nicht unbekannt waren, und dass die Eingeborenen die Auguration auf gewisse Gottheiten bezogen. Diese Auguration kann also im wesentlichen nichts anderes gewesen sein, als die «Offenbarung» dieser Gottheiten. Auf Grund all dessen muss der Gedanke aufkommen, dass die Auguration, d. h. die Deutung der «Offenbarung» der Orakelgötter von bestimmten Personen, genauer gesagt, den Priestern der *Dii Augurales* besorgt wurde.<sup>53</sup> Auf diese Priester kann aber die Bezeichnung «pannonische Auguren» ebensogut bezogen werden, wie auf den Augurn vom Blocksberg.

Im Zusammenhang mit den pannonischen Auguren wirft sich noch eine Frage auf: wie lassen sich Ursprung und Wesen dieser eingeborenen Vogeldeuterpriester näher bestimmen?

Die kultusfunktionelle Würde, die hinter dem Namen «pannonische Auguren» steckt, geht auf die Geschichte der pannonischen Urbevölkerung vor der römischen Eroberung zurück, ähnlich wie die Götter, deren Verehrung gerade die Aufgabe der pannonischen Auguren war. Es steht hier die Religiosität der pannonischen Kelten in Frage. Die bei Justinus überlieferte Tradition erwähnt im Zusammenhang mit ihnen die Vogeldeutung. Die Eravisker und die Boier, bei denen sich die Auguration belegen lässt, sind keltische Stämme,<sup>54</sup> und auch die einheimischen Komponenten der Verehrung jener Götter, die in den erwähnten Inschriften vorkommen (Juppiter Optimus Maximus Conservator Teutanus, bzw. *Dii Augurales*, wenigstens im nord-

<sup>50</sup> Mit dem Mercuriuskult in Nordwestpannonien befassen wir uns in einer anderen Untersuchung.

<sup>51</sup> Über den norischen Kult neuerdings II. KENNER: JÖAI 43 (1958) 84 ff.

<sup>52</sup> Bei Silvanus ist wenigstens so viel feststellbar, dass einer seiner Altäre in Scarbantia von einem Augur errichtet wurde. (Die Inschrift s. in Anm. 36.) Apollon erfreute sich als Orakelgott bekanntlich einer grossen Beliebtheit. Bei Belenus spricht nicht nur die Gleichsetzung dem Apollon dafür, sondern auch die bei Herodianos (8, 3, 8—9) und in der Historia Augusta (Max. 22) belegte Geschichte der von dem Gotte gewährten Weissagung. Mercurius wurde schon bei den Griechen mit der Weissagung in Zusammenhang gebracht, vgl. M. P. NILSSON: Geschichte der griechischen Religion<sup>2</sup>, I. München, 1955, 168.

<sup>53</sup> Vgl. SHA Max. 22: *deum Belenum per haruspices respondisse*.

<sup>54</sup> Im Zusammenhang mit den Eraviskern hat J. FITZ darauf hingewiesen: Acta Ant. Hung. 6 (1958) 395 ff.

westlichen Pannonien Silvanus, Apollon, Mercurius und endlich Belenus), sind keltischen Ursprungs.<sup>55</sup>

Nach dieser Feststellung ist wohl naheliegend, dass es sich hier um die Reste jener priesterlichen Einrichtungen handeln kann, die uns aus der Religiosität der Westkelten gut bekannt sind. Die angeführten Inschriften verraten über die pannonisch-keltischen «Auguren» mindestens so viel, dass innerhalb ihres Aufgabenkreises der Weissagung und andererseits der Verehrung der einheimischen Götter eine grosse Rolle zukam. Das stimmt aber mit den Aussagen der klassischen Quellen über die keltischen Druiden und Vates völlig überein.<sup>56</sup> Es ist bekannt, dass die sakrale Funktion beider Priesterorden ein und dieselbe war, und ein Unterschied erst aus ihrer gesellschaftlichen Lage entstand.<sup>57</sup> Zu ihren Aufgaben gehörte die Weissagung sowie die Verrichtung der Opfer, d. i. der Götterverehrung.<sup>58</sup> Der Zusammenhang zwischen Druiden und Vates, bzw. den pannonisch-keltischen Orakelpriestern ist zweifellos. Die beiden Priesterorden, die bei den Kelten überall verbreitet waren,<sup>59</sup> durften auch bei den pannonisch-keltischen Stämmen keineswegs fehlen. In den «pannonischen Auguren» müssen wir die Nachkommen dieser Priester sehen. Es ist zwar richtig, dass der Druidismus von der römischen Verwaltung im Westen verfolgt und verboten wurde, aber die Druiden setzten ihre Tätigkeit trotzdem fort. Allerdings mussten sie ihre frühere gesellschaftliche Position einbüssen und sich mit dem niedrigeren Stand der Vates abfinden, und zwar in dem Masse, dass der Unterschied zwischen den beiden Priesterorden für die römischen Verfasser der Folgezeit nicht mehr erkennbar war.<sup>60</sup> Ausserdem wurde der Druidismus im Westen in erster Linie aus politischen Gründen verfolgt, was bei der raschen Unterjochung der keltischen Stämme Pannoniens wahrscheinlich nicht in Frage kam. Überdies wurden die extremen Züge des Druidismus (die Suetonius als *dura immanitas* zusammenfasst) durch die Romanisierung und die Verwischung der Unterschiede zwischen den beiden Priesterorden gewiss abgedämpft. Diese Verwischung musste mit dem Fortschritt der Romanisierung auch in Pannonien erfolgen. Es kann also nicht besonders wundernehmen, dass man den romanisierten Nachkommen der Druiden, oder besser gesagt, der Vates in Pannonien eine gewisse Freiheit der Tätigkeit gewährte. Sie kamen später den Priestern der

<sup>55</sup> Die Rolle keltischer Überlieferung im pannonischen Silvanuskult neben der illyrischen Religiosität wurde schon bei R. MARIĆ : *Antiki kultivi i našoj zemlji*, Beograd, 1933, 29 und H. KENNER : *JÖAI* 43 (1958) 90 ff. erwähnt. Besonders stark tritt es in Nordwestpannonien zum Vorschein, was wir an einer anderen Stelle erörtern möchten.

<sup>56</sup> Die Zusammenstellung der wichtigsten Verfasserstellen s. bei E. BICKEL : *RhM* 87 (1938) 208 f.

<sup>57</sup> E. BICKEL : *RhM* 87 (1938) 193 ff., T. KÖVES : *Acta Ethnographica* 4 (1955) 171 ff., besonders 201 ff.

<sup>58</sup> S. insbesondere Diodoros V. 31, 2—4.

<sup>59</sup> S. J. VENDRYES : *La religion des Celtes*, Paris, 1948, 290.

<sup>60</sup> T. KÖVES : *a. u. O.* 225.



Munizipien näher, nahmen die Bezeichnung «Auguren» auf und wurden römische Bürger. Wenigstens im Falle der Eravisker wurde die imaginäre Selbständigkeit der einheimischen Stammesorganisation in Religions-sachen von der römischen Verwaltung nicht angetastet, obwohl die *civitas* verwaltungs-mässig Aquincum angeschlossen wurde.<sup>61</sup> Zum Oberhaupt dieser Religions-gemeinschaft wurde ein romanisierter Orakelpriester der Kelten ernannt. Diese Einrichtung sollte gleichzeitig mit der Schaffung des Munizipiums von Aquincum erfolgt sein, d. h. unter Hadrianus, und diese Würde des «Ober-priesters» bestand auch noch im 3. Jahrhundert, als die *civitas* nur noch nominell, bestenfalls in der Form einer Religionsgemeinde existierte.

Wenn wir nun zu den «pannonischen Auguren» der *Historia Augusta* zurückkehren, so scheint es einleuchtend, dass der Ausdruck *Pannoniciani* bzw. *Pannoniorum augures* keinesfalls unmöglich ist, ja sogar mit epigraphi-schen Angaben beglaubigt werden kann und, dass wir hinter dieser Bezeich-nung die Orakelpriester der pannonischen Kelten zu suchen haben. Es ist eine andere Frage, inwiefern wir den an sie geknüpften aretalogischen Er-zählungen glauben dürfen.

#### IV

Die Fachliteratur über die Religionsgeschichte der römischen Kaiser-zeit hat jene Inschrift aus Lyon, die wir an dieser Stelle aufs neue erwähnen möchten, schon öfters behandelt: *Pro salute dom[ini] n(ostri) imp(eratoris) L. Sept(imii) Severi Aug(usti) totiusq(ue) domus eius Aufanis Matronis et Matribus Pannoniorum et Delmatarum Ti. Claudius Pompeianus trib(unus) mil(itum) leg(ionis) I. Min(erviae) loco exculto cum discubitione et tabula v(otum) s(olvit)*.<sup>62</sup>

In bezug auf Datierung und historischen Hintergrund der Inschrift stimmt die neuere Forschung darin überein, dass der Tribun die Inschrift aus Anlass jener entscheidenden Schlacht vom 19. Februar 197 aufstellen liess, in der die mit Septimius Severus verbündeten germanischen, pannonischen, moesischen, norischen und raetischen Truppen das britannische Heer des

<sup>61</sup> A. Mócsy: Arch. Ért. 78 (1951) 108, Pannonien, 71.

<sup>62</sup> CIL XIII. 1766 — ILS 4794 — A. Dobó: Inscriptiones extra fines Panno-niae Daciaeque repertae ad res earundem provinciarum pertinentes, Diss. Pann. I. 1<sup>2</sup>, Budapest 1940, Nr. 473. Vgl. M. Ihm: BJ 83 (1887) 15, 18, 29 f., 36, 163 f., Nr. 394, Ders.: PW II. 2 (1896) 2287, J. Toutain: Les cultes païens dans l'empire romain, IV. Paris, 1906, 244, A. Riese: Das rheinische Germanien in den antiken Inschriften, Leipzig-Berlin, 1914, Nr. 167, F. Cramer: Römisch-germanische Studien, Breslau, 1914, 173 ff., O. Hirschfeld: a. a. O. 35, Anm. 1, 426, Anm. 2, E. Ritterling: PW XII (1925) 1428, E. Sadée: Das römische Bonn, Bonn, 1926, 70, N. Fettich: Rég. Társ. Évk. 2 (1923—26) 90 f., F. Heichelheim: PW XIV (1930) 2221, 2224, 2244, 2246, A. Alföldy: Nyelvtud. Közl. 50 (1936) 13 und Századok 70 (1936) 12 f., E. Swohoda: a. a. O. 164.

Clodius Albinus bei Lyon vernichteten.<sup>63</sup> Viel weniger einstimmig und beruhigend ist aber die Meinung der Forscher über den religionsgeschichtlichen Hintergrund der Inschrift. Wir möchten vor allem darauf hinweisen, dass das Votum in den Kreis des offiziellen militärischen Kults gehört. Das Votum, das der Tribun einerseits anlässlich der entscheidenden Schlacht des Heeres, andererseits für das Wohl des Herrschers — des obersten Heerführers — tat, lässt sich so erklären. Es war verfehlt, auf die private Religiosität des Errichters der Inschrift zu schliessen auf Grund, dass der Stifter des Altars ein romanisierter Eingeborener war, der seine «heimischen Götter» anflehte.<sup>64</sup> Der Tribun ist der Enkel des Kaisers Marcus Aurelius, Sohn der Lucilla Augusta und des Konsuln von 173, Ti. Claudius Pompeianus, der den Namen seines Vaters trug.<sup>65</sup> Die in der Inschrift zuerst invozierte Gruppe der Göttinnen, die *Aufaniae Matronae* sind die Schutzgottheiten der legio I. Minervia. Ihre Verehrung beschränkte sich auf Bonn und Umgebung,<sup>66</sup> und drang seit Mitte des 2. Jahrhunderts wie auch andere provinzielle Kulte in die Religiosität des Bonner Lagers ein.<sup>67</sup> Die Bezeichnung *Matres Pannoniorum et Delmatarum* ist ein Sammelbegriff für die illyrischen Muttergöttinnen, der nur hier vorkommt und sonst nicht gebräuchlich ist.<sup>68</sup> Die Inschrift ist für unsere Betrachtungen wichtig, weil sie zeigt, dass der Erfolg in der Schlacht bei Lyon im offiziellen militärischen Kult neben den besonderen Schutzgottheiten der einzelnen Legionen den illyrischen Gottheiten zugeschrieben wurde.<sup>69</sup> Dieser Umstand wird in der Inschrift von Lyon besonders dadurch hervorgehoben, dass sogar ein Offizier einer germanischen Legion sein Votum vor der Schlacht (möglicherweise sogar am Anfang des Krieges) den pannonisch-dalmatischen Muttergöttinnen widmete. Nach dem Sieg erhielten diese Göttinnen als Erfüllung des Votums verschiedene kultische Institutionen in Lugdunum.

<sup>63</sup> S. besonders O. HIRSCHFELD : a. a. O. 426, Anm. 2, CIL XIII. p. 269, E. RITTERLING : a. a. O. 1428, H. LEHNER : BJ 135 (1930) 47, E. GROAG : PIR<sup>2</sup> II. 1936, 235.

<sup>64</sup> So besonders F. CRAMER : a. a. O. 173 ff.

<sup>65</sup> O. HIRSCHFELD : CIL XIII. p. 269, E. GROAG : a. a. O. Vgl. noch J. HEER : Der historische Wert der Vita Commodi, Philol. Suppl. 9 (1904) 62, W. REUSCH : Der historische Wert der Caracallavita in den Scriptorum Historiae Augustae, Klio 11. Beiheft, Leipzig, 1931, 23.

<sup>66</sup> Ausführlich bei M. IHM : BJ 83 (1887) 30 und PW II. 2 (1896) 2287 f., F. CRAMER : a. a. O. 171 ff., F. HEICHELHEIM : a. a. O. 2219 ff., H. LEHNER : BJ 135 (1930) 6 ff., 44 ff.

<sup>67</sup> Vgl. besonders F. CRAMER : a. a. O. 173 f.

<sup>68</sup> Darauf hat schon O. HIRSCHFELD : a. a. O. 35, Anm. 1 aufmerksam gemacht.

<sup>69</sup> Aus der pannonisch-dalmatischen Götterwelt sind die Muttergöttinnen wohl hervorgehoben, weil das Gelöbnis an die Muttergöttinnen der Bonner Gegend als ausgeprägteste lokale Gottheiten gerichtet ist. Das gemeinsame Votum und die im Text erwähnte gemeinsame Kultstätte erforderte neben den *Aufaniae Matronae* die Invokation der mit ihnen nächstverwandten illyrischen Gottheiten, d. h. der Muttergöttinnen. Zur Wesensidentität der Begriffe *Matronae* und *Matres* vgl. J. B. KEUNE : TZ 1 (1926) 21, anders bei O. TSCHUMI : BZ 42 (1943) 25 f.

Diese, den illyrischen Gottheiten zugedachte Rolle in der Schlacht bei Lyon lässt sich nicht einfach dadurch erklären, dass das Heer des Severus zum guten Teil aus Truppen der Donaugegend bestand.<sup>70</sup> Es ist bekannt, mit was für Privilegien das Donauheer und die Donauprovinzen vom Herrscher bedacht wurden für ihre Unterstützung und Treue bei seiner Kaiserwahl in Carnuntum.<sup>71</sup> Gleichzeitig damit nahm die Bedeutung der lokalen pannonischen Kulte in der offiziellen Staatsreligiosität unter Severus sprunghaft zu, vor allem im Lagerkult, nachdem der Boden dafür durch die Erschütterungen der Markomannenkriege politisch und geistig reif wurde.<sup>72</sup> Auf diese Frage wollen wir jetzt nicht näher eingehen und möchten nur als eine der charakteristischsten Angaben erwähnen, dass der Statthalter von Aquincum, C. Valerius Pudens in den Jahren 194—195 Altäre mit der Dedikation *Dis et genio provinciae Pannoniae* und *Fortunae huius loci* errichten lässt, und zwar im Tempel des Lagers.<sup>73</sup> Am offiziellen Lagerkult der vorangegangenen Zeiten gemessen ist es ganz neuartig. Es kann sich hier nur darum handeln, dass der Legat im Auftrag des Kaisers der Götterwelt jener Provinz Dank zollt, welcher Severus den Thron zu verdanken hatte.

Nun kommen wir auf die Erzählung der Historia Augusta zurück. Hier wird mitgeteilt, dass der Erfolg der Schlacht bei Lyon von den pannonischen Auguren vorausgesagt wurde. Gemäss der Inschrift von Lyon hatte der offizielle militärische Kult einen Erfolg in der Schlacht wenigstens zum Teil von der fördernden Hilfe der pannonisch-dalmatischen Gottheiten erwartet und es waren hohe Offiziere, die vor der Schlacht diesen Gottheiten ihr Gelübde getan hatten. Die Ähnlichkeit beider Angaben springt allzu sehr in die Augen, um ihren Zusammenhang leugnen zu können.<sup>74</sup> Ihre Übereinstimmung tritt noch mehr in den Vordergrund, wenn wir folgendes beachten. Die pannonischen Auguren sind eigentlich, wie wir gesehen haben, Priester der pannonischen Gottheiten, und ihre Auguration ist im wesentlichen die Deutung der «Offenbarung» dieser Gottheiten. Somit musste ihre begünstigende Weissagung bedeuten, dass der Betreffende sich auf Hilfe und Wohlwollen der pannonischen Gottheiten verlassen durfte. Die Inschrift wurde in Lyon gerade als Zeichen des Dankes für die Hilfe dieser Gottheiten errichtet. Jener Umstand, dass in der Historia Augusta nur pannonische Priester, in der Inschrift von Lyon hingegen pannonische und dalmatische Gottheiten erwähnt werden, ist nicht besonders wichtig. Die Biographiensammlung erwähnt die Priester jener Provinz, die im Aufstieg des Severus die wichtigste Rolle ge-

<sup>70</sup> Vgl. CIL II. 4114. E. RITTERLING : a. a. O. 1311.

<sup>71</sup> M. J. ROSTOWTZEY : Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich, II. Leipzig, 1930, 114 ff., A. ALFÖLDY : Budapest az ókorban (= Budapest im Altertum), 275, J. SZILÁGYI : ebd. 509 usw.

<sup>72</sup> Vgl. M. SIEBOURG : BJ 138 (1933) 118.

<sup>73</sup> CIL III. 10 396, 10 399. Über die Fundumstände s. V. KUZSINSZKY : Arch. Ért. 9 (1889) 398 ff. Vgl. E. RITTERLING : Arch. Ért. 41 (1927) 76.

<sup>74</sup> Anders bei O. HIRSCHFELD : a. a. O. 432, Anm. 5.

spielt hatte, in der Inschrift werden dagegen nicht nur vor allen Dingen die Gottheiten derselben Provinz invoziert, sondern es werden auch die Götter einer anderen wichtigen illyrischen Provinz in Betracht gezogen.

Die Erzählung über die Weissagung der pannonischen Auguren besitzt also eine authentische Grundlage mindestens in der Hinsicht, dass den pannonischen Kulte in der offiziellen Religiosität vor der Schlacht bei Lyon eine grössere Rolle zukam. Es ist auch nicht schwer zu begreifen, wie die daran geknüpfte Erzählung in das Werk von Marius Maximus aufgenommen wurde. Der Autor der Quelle der *Historia Augusta* ist ohne Zweifel mit jenem Marius Maximus identisch, der als Befehlshaber des Heeres von Moesien an den Kriegen gegen Niger und Albinus, also auch an der Schlacht bei Lyon, teilnahm.<sup>75</sup> Als hoher Offizier kann er wenigstens ein Augenzeuge davon gewesen sein, wie die genannten Gottheiten vor der Schlacht bei Lyon im Heere des Severus invoziert wurden. In seiner später abgefassten historischen Arbeit stellte er diesen Ereignissen ein Denkmal, indem er die Geschichte in seiner Severus-Biographie aretalogisch bearbeitete, und diese Erzählung wurde auch in die *Historia Augusta* aufgenommen.

Es ist eine andere Frage, inwiefern man der aretalogischen Variante der Geschichte, d. h. der Weissagungserzählung selbst Glauben schenken soll. Solche Geschichten sind in Hinsicht auf ihren aretalogischen Inhalt zweifelhaft und werden von Hartke selbst mit dem Ausdruck «historische Schwindelliteratur» bezeichnet.<sup>76</sup> In unserem Falle ist anzunehmen, dass Marius Maximus als Verfasser der mit dem Ausdruck *mythistorica* gekennzeichneten Biographien die Weissagungsgeschichte selbst frei erfand, um in dieser gefälligeren aretalogischen Form auf die offizielle Berücksichtigung der pannonischen Kulte im Zusammenhang mit dem Krieg gegen Albinus hinzuweisen. Letzten Endes ist es aber nicht unmöglich, dass es gleichzeitig mit der Invokation der pannonischen Götter auch eine Orakelbitte erfolgte, und zwar gerade durch den Kaiser. Diese Möglichkeit ist weder historisch noch religionsgeschichtlich ausgeschlossen. Nach der Erzählung bat Severus unter dem Eindruck der anfänglichen Niederlagen seiner Anführer, d. i. der Niederlage des Virius Lupus in Germanien, um das Orakel.<sup>77</sup> Es musste unmittelbar danach geschehen, als Albinus mit den britannischen Truppen auf den Kontinent herübergekommen war, was zwischen Januar und März 196 der Fall gewesen sein soll.<sup>78</sup> Der Zeitpunkt der Kämpfe in Germanien lässt sich demnach im

<sup>75</sup> CIL VI. 1450 : *L. Mario L. f. Quir. Maximo Perpetuo Aureliano cos. usw. duci exerciti (sic) Mysiaci apud Byzantium et apud Lugudunum*, usw., s. noch Ann. Ép. 1955, Nr. 188. H. PETER : Die geschichtliche Literatur über die römische Kaiserzeit bis Theodosius I., Leipzig, 1897, II. 107, F. MILTNER : PW XIV (1930) 1830, E. HOHL : Über die Glaubwürdigkeit der *Historia Augusta*, 29, Ann. 86, J. CROIX : *Consilium principis*, Cambridge, 1955, 174.

<sup>76</sup> Römische Kinderkaiser, 92. Vgl. J. STRAUB : a. a. O. 153, Ann. 25.

<sup>77</sup> S. o., S. 118.

<sup>78</sup> J. HASEBROEK : Untersuchungen, 96, 191.

Frühjahr 196 festlegen. Zur selben Zeit befand sich aber Severus in Pannonien, wo er die aus dem Osten zurückgekehrten Truppen bis Peotovio begleitete.<sup>79</sup> Es ist also durchaus nicht unmöglich, dass er sich um eine Weissagung gerade an die pannonischen Auguren wendete, nachdem er die Niederlage von Virius Lupus vernommen hatte. In religionsgeschichtlicher Hinsicht dürfen wir wiederum nicht für unmöglich halten, dass ein Herrscher wie Septimius Severus «eingeborene» und nicht «römische» Wahrsager um ihre Meinung bat. Suetonius hatte schon über Drusus eine ähnliche Geschichte aufgezeichnet.<sup>80</sup> Von der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts an nahm die Bedeutung der verschiedenen provinziellen Kulte und der provinziellen Priester — im Zusammenhang mit ihrer allgemeinen Auflebung<sup>81</sup> — auch in den Augen der Vertreter der offiziellen Religion ständig zu. Besonders charakteristisch ist die Angabe der Historia Augusta über Marcus Aurelius, der zur Zeit der grossen Pestseuche und des Ausbruchs der Markomannenkriege zur Reinigung der Hauptstadt aus allen Teilen des Reiches provinzielle Priester herbeirief.<sup>82</sup> Bei Septimius Severus ist es besonders leicht anzunehmen, dass er sich an eingeborene bzw. gerade pannonische Orakelpriester hätte wenden können: das liegt einerseits infolge seiner bekannten Neigung zur *superstitio* und zum Glauben an Weissagungen,<sup>83</sup> andererseits infolge seiner Haltung gegenüber Pannonien durchaus im Bereich des Möglichen.

<sup>79</sup> Ebd. 93. Aus diesem Grund hält auch O. HIRSCHFELD : a. a. O. 432 die Weissagung für glaubwürdig.

<sup>80</sup> Cl. 1, 2.

<sup>81</sup> Vgl. A. RIESE : WZ 17 (1898) 1 ff., M. SIEBOURG : a. a. O. 114, 120 f.

<sup>82</sup> MA. 13, 1.

<sup>83</sup> Vgl. TH. BIRT : Das römische Weltreich, Berlin, 1901, 293 ff.

D. SIMONYI

## SULL'ORIGINE DEL TOPONIMO «QUINQUE ECCLESIAE» DI PÉCS

Gli studiosi della geografia storica e della topografia delle provincie romane oltre i dati taciturni delle coetanee fonti di pubblico dominio (Ptolemaeus, *Tabula Peutingeriana*, *Notitia Dignitatum* ecc.) devono prendere in considerazione anche i documenti agiografici dell'età imperiale perché dalle localizzazioni in esse contenute in molti casi si è riusciti a ricavare dati geografici. Di questi documenti letterari si conoscono vari tipi; atti, passioni, leggende, vite ed epitomi. L'ordine d'elencazione può significare non solo l'ordine cronologico, ma anche il grado di autenticità delle fonti. Infatti gli atti di martirio sono i coetanei verbali delle udienze giudiziarie e come tali sono da considerarsi di autenticità indiscutibile. Le passioni, malgrado che non hanno un'origine ufficiale, nei riguardi delle loro autenticità non sono disprezzabili perché accanto al materiale processuale contengono anche le annotazioni particolareggiate dell'autore di cui venne a conoscenza mediante autopsia o per aver sentito dire. Il tempo di nascita di questi due generi non oltrepassa la soglia del secolo V, mentre gli altri generi già dal secolo V devono essere considerati compilazioni trapuntate di elementi miracolosi, base di letture e poesie edificanti in voga dall'alto medioevo in poi. Ma anche di questi generi bisogna constatare che malgrado la loro poca autenticità storica, i dati geografici in essi contenuti in molti casi potevano essere utilizzati anche col riferimento all'età antica.

È conosciutissimo dagli studiosi della geografia dell'età antica che attraverso queste fonti agiografiche, tanto importanti dal punto di vista topografico, ci sono state tramandate alcune passioni che si riferiscono alla Pannonia.<sup>1</sup> Tali passioni però si riferiscono prevalentemente a Sirmium e dintorni (5 a Sirmium, 2 a Cibalae), cioè alla Pannonia secunda. Quanto al territorio a nord del fiume Drava conosciamo una sola fonte: la passione Quirinus, con preziosi

<sup>1</sup> L. BALICS: *A kereszténység története hazánk mai területén a magyarok letelepedéséig*, Budapest, 1901. pp 46—74. (La storia del cristianesimo nell'odierno territorio della nostra patria fino all'insediamento degli ungheresi.)

A. BALOGH: *Pannónia őskereszténysége*, Budapest, 1932. pp 36—97. (Il paleocristianesimo della Pannonia.)

dati topografici riferentisi a Sabaria.<sup>2</sup> Per arricchire le nostre nozioni topografiche relative alla Regione Transdanubiana nell'antichità, dovevamo esaminare anche i dati degli altri scritti agiografici della Pannonia. Nel corso della revisione di queste fonti si è rivelato che una delle passioni localizzate a Sirmium e dintorni ha bisogno di una rivalutazione dal punto di vista di una interpretazione complessa: filologica, storica e geografica. Il nome di questa passione è noto sotto il titolo: «Quattro coronati». Vedremo che questo titolo è sostanzialmente erroneo. La fonte e i problemi derivanti dai dati in essa contenuti e le rispettive interpretazioni hanno avuto dal secolo passato varie rielaborazioni. I migliori studiosi di fonti, storiografi e filologi di quei tempi intervennero nella discussione per mettere in chiaro i problemi. Anche in seguito numerosi studiosi si occuparono della problematica dei Quattro coronati. Non possiamo fare una descrizione particolareggiata dei problemi aventi una ricca letteratura e le complesse polemiche e le obiezioni perché la nostra interpretazione solo qua e là si trova in contatto con il materiale di tale letteratura molto vasta.<sup>3</sup> Per questo solo incidentalmente rinviamo alle opere più significative, notevoli anche dal nostro punto di vista e non faremo una esposizione per motivare la nostra astensione da questa o da quella concezione. E lo facciamo perché il lettore sarà in grado di accorgersene dopo aver letto le nostre righe. Dopo l'esame dell'autenticità della fonte faremo conoscere i risultati delle nostre indagini eseguite sul posto nell'interesse del valore dei dati topografici.

#### IL PROBLEMA DI «QUATTRO CORONATI»

Il più antico testo conosciuto della Passio SS. IV. Coronatorum, base del nostro esame, è una copia del secolo VIII. Essa veniva ricopiata attraverso tutto il medioevo e sempre nella stessa forma. Infatti i testi che conosciamo tutti conservano la connessione di due parti di diversa origine. La parte seconda non è che un'appendice, la quale — come vedremo — difficilmente faceva parte dell'arcitipo del nostro testo. Dobbiamo a W. Wattenbach, eminente indagatore di fonti, la pubblicazione di una parte di questi testi. Egli pubblicò ben tre volte i testi della nostra passione panonica, provenienti da vari tempi. Nel 1853 egli pubblicò un codice di Gotha del secolo XIV, il quale può essere considerato una rielaborazione abbastanza buona e costituiva la base della prima interpretazione fatta da Karajan davanti all'Accademia delle Scienze di Vienna, nello stesso anno.<sup>4</sup> Il Wattenbach pubblicò

<sup>2</sup> I. PAULOVICS: Savaria-Szombathely topográfiája (Acta Savariensia 1.), Szombathely, 1943. (Topografia di Savaria-Szombathely). Gli argomenti con cui l'autore vuole constatare il luogo del foro (p 22 e ss) non ci convincono dell'esistenza del foro stesso (Capitolium!) alla periferia della città, nella vicinanza delle mura.

<sup>3</sup> Vedi il rinvio alla letteratura del problema dei Quattro Coronati nella nota n° 12.

<sup>4</sup> Sitzungsberichte der Wiener Akademie X (1953), pp 118—126. (Philos.-hist. Classe.)

nel 1870 un codice di Monaco di Baviera, del secolo XII, proveniente da Benedictbeuern. Il Wattenbach lo ritiene più vicino del primo alla forma originaria.<sup>5</sup> In ultimo, nel 1896, pubblicò il più antico e migliore testo della suddetta passione, ricopiato nel secolo VIII con scrittura anglosassone mescolata con arcaizzanti maiuscole e forme cursive, conservato in un codice parigino, proveniente da Beauvieux. (Bibl. Nat. Lat. 10861).<sup>6</sup> Si conoscono ancora altri manoscritti, però tutti sono ulteriori redazioni. Mettendoli in confronto risalta un fatto curioso: il nome dell'autore della passione, già dal secolo X in poi, non si trova nelle rielaborazioni, anzi manca anche dal manoscritto di Verona che risale forse al secolo IX. Il suddetto codice parigino e il manoscritto della Vallicellana di Roma (quest'ultimo con ogni probabilità è della prima metà del secolo IX) hanno conservato non soltanto il nome dell'autore bensì anche la sua professione: Porfyreus censualis a gleba actuarius.

I testi esistenti conservano l'unione di due parti, differenti l'una dall'altra. La parte prima (I) che è più estesa contiene la propria passione pannonica, mentre la seconda (II) è una brevissima aggiunta che possiamo chiamare — per brevità — leggenda romana. L'avvenimento comunicato nella parte I si svolge ai tempi dell'imperatore Diocleziano nella «cava di porfidi» della Pannonia. L'imperatore stesso era stato presente nella cava ed effettuò ordinazioni di varia natura (esecuzione di colonne, capitelli, conche, sculture ecc.). L'interessamento dell'imperatore è singolarmente astratto dalle sculture fatte da cinque marmorari: Nikostratos, Symphorianos, Claudius, Castorius e Simplicius. Li esorta a fare delle sculture diverse. L'imperatore gradisce con la maggiore riconoscenza le opere eseguite. I marmorari però esitano a scolpire la statua di Esculapio reiteratamente ordinata. L'imperatore si impazientisce e ingiunge l'udienza dei marmorari i quali dopo varie interrogazioni, in base alla testimonianza dei collaboratori gelosi, vengono condannati a morte. Il racconto scritto in latino volgare sembra tanto verace ed umano che la maggior parte degli studiosi non lo mise in dubbio, malgrado gli elementi miracolosi qua e là inseriti. È innegabile che alcuni di essi sono inclini a considerare la storia dei marmorari pannonici come una lettura edificante appunto in base all'impiego di elementi miracolosi. Questo parere però non è probabile. Ad ogni modo qualunque controllo dell'autenticità dal nostro punto di vista è di poca importanza perché alla fine dei conti soltanto la possibilità di localizzare i luoghi menzionati nel testo può determinare l'eventuale nucleo storico della nostra passione. Nella brevissima parte II il teatro dell'avvenimento sono le terme romane di Traiano. Per l'ordine di Diocleziano vi si ammazzano con fruste piombate quattro *cornicularii* perché hanno rifiutato di offrire sacrifici ad Esculapio. I loro corpi

<sup>5</sup> M. BÜDINGER: Untersuchungen zur römischen Kaisergeschichte. Leipzig, 1870. pp. 321—338.

<sup>6</sup> Sitzungsberichte der Preussischen Akademie, Berlin, 1896. pp. 1292—1302.



vengono sepolti nelle tombe scavate nell'arena di via Labicana, a tre miglia dall'Urbe. Essi non sono nemmeno nominati, ma sappiamo che la loro esecuzione avvenne lo stesso giorno quando furono giustiziati i marmorari pannonici: l'8 novembre, ma con due anni più tardi. A prima vista sembra chiaro che l'appendice interpolata non possa essere in nessun rapporto essenziale con la parte I, come lo affermarono già i primi critici del testo. Poiché la necessità della congiunzione delle due parti non era spiegata in maniera soddisfacente, un importante gruppo di filologi — in base ai manoscritti posteriori — mise in dubbio la autenticità della parte I. Lo fecero perché nell'appendice vi sono delle interpolazioni da saccenti. Ne seguì una polemica intricata e di conseguenza la nostra fonte nella sua odierna forma avente l'appendice diventò uno dei problemi più complicati o se si vuole: più torbidi della letteratura agiografica. A. M. Schneider qualifica «*crux hagiographorum*» il problema dei Quattro coronati, sottolineando con ciò che gli studiosi non hanno ancora risolto tale compito.<sup>7</sup> Invece della rifutazione dei punti controversi ci sia permesso di riassumere brevemente la nostra posizione formatasi in base agli esami da noi effettuati.

Abbiamo già menzionato che tutti i manoscritti tramandatici della nostra passione risalgono al periodo compreso tra i secoli VIII e XV e ognuno di essi si presenta con la forma avente l'appendice. La ricostruzione dell'arcitipo è facilitata dal fatto che nel testo di tutti i manoscritti della parte I — a prescindere da piccoli difetti di scrittura — non vi sono variazioni sostanziali e così possiamo affermare che anche i testi posteriori conservano il testo originale. Soltanto nella parte seconda si trovano varie differenze, interpolazioni o saputelli completamenti che nei manoscritti posteriori — a partire già dal secolo IX — si moltiplicano sempre più. Naturalmente la ricostruzione del testo originale dell'appendice sarebbe più difficile, ma è probabile che esso non poteva essere molto diverso dalla forma conservata nel codice parigino del secolo VIII. Possiamo constatare che l'ominosa appendice — con ogni probabilità — poteva essere aggiunta alla parte I creata originariamente nella Pannonia da un chierico romano. La parte I già nel secolo V giunse in Italia, anzi anche in Gallia. Inoltre è certo che questa contaminazione avvenuta circa 1500 anni fa originò la confusione che mise alla prova non soltanto i rielaboratori medievali, ma anche i filologi degli ultimi due secoli. Alcuni di essi vennero traviati. Non è da meravigliarsi che ancora oggi si trovano degli studiosi i quali ritengono tutta la passione una mera invenzione dovuta alla fantasia di qualche chierico romano.

Ora vogliamo vedere come poteva deviare il nostro compilatore questa incongrua appendice invitandolo all'esecuzione della connessione.

Nel testo dell'appendice vi sono due gruppi di martiri: l'uno è costi-

<sup>7</sup> Festschrift zur Feier des 200jährigen Bestehen der Akad. der Wiss. in Göttingen. II. Philol.-hist. Kl. 1951. p. 173.

tuito dai quattro cornicularii per nome sconosciuti del ricopiatore. Le loro salme vennero tumulate nella vicinanza di un altro gruppo di martiri (Claudius, Nicostratus, Simpronianus, Castorius). Papa Melchiade (311—314) ordinò celebrare la loro commemorazione per l'8 novembre. Di questi quattro nomi soltanto tre sono identici con i nomi dei marmorari pannonici; il quarto nome è soltanto simile (Simpronianus~Sinforianus); il quinto invece manca (Simplicius). La corrispondenza parziale indusse il compilatore a congiungere l'appendice alla passione pannonica. Tale particolare documenta chiaramente che l'esecutore del congiungimento non poteva essere dell'Urbe, ma forse neanche italico perché non ebbe neanche idea che i quattro sunnominati martiri appartenevano al gruppo di martiri della cosiddetta leggenda di San Sebastiano e non avevano nulla in comune con i 5 marmorari pannonici. Inoltre possiamo constatare che il compilatore mancò di dare un'occhiata al Martirologium Hieronymianum. Se l'avesse guardato si sarebbe accorto della differenza e non avrebbe commesso un errore le cui conseguenze fecero sentire per secoli i loro effetti. Sappiamo che la leggenda di S. Sebastiano nella sua forma tramandataci è un caratteristico prodotto della letteratura agiografica dei secoli V e VI. Della sua autenticità la critica disse ben poco di lusinghiero. Bisogna riconoscere che il testo non è coetaneo. La qualità dell'opera non c'interessa, ma soltanto il fatto che questa leggenda era conosciutissima a Roma già nel secolo V e un frammento di essa ci fu tramandata su un bel palinsesto dai caratteri onciali che può essere ritenuto del secolo V o VI.<sup>8</sup> La leggenda di S. Sebastiano in modo particolareggiato tratta anche dei suddetti quattro martiri: Nicostratus primiscrinus, suo fratello Castorius, poi Claudius commentariensis e suo figlio Symphorianus (cioè è una copia erronea al posto di Simpronianus). Non abbiamo alcun motivo di mettere in dubbio questi dati perché la storia del martirio dei due funzionari imperiali poteva sopravvivere a Roma come tradizione orale ancora nei secoli V e VI. La tradizione poi poteva essere ampliata e registrata quale lettura edificante. Questo parere viene comprovato dalla «Depositio martyrum» attribuita a Philocalus e proveniente dalla prima metà del secolo IV. In essa il 9 novembre (V. id. Nov.), dopo certi Clemens e Simpronianus, sono elencati Claudius e Nicostratus *in comitatum*.<sup>9</sup> I posteriori itinerari dell'Urbe (dei secoli VI—VII) attestano sufficientemente che sotto comitatus devono essere intese le catacombe di via Labicana (Itin. Malmesbur. e Salisbur.) Tutti i tre più antichi codici del Mart. Hieron. (Epternach, Bern e Wissenburg) per il 9 novembre prescrivono: *Romae Clementis Simproni*, ma Claudius e Nicostratus insieme con Sinforianus e Castorius vengono spostati per l'8 novembre

<sup>8</sup> H. HAGEN: Berner Palimpsestblätter aus dem 5—6. Jahrhundert zur Passio Sancti Sebastiani. Sber. der Wiener Akad. Phil.-hist. Cl. 108 (1885), pp 19—50.

<sup>9</sup> TH. MOMMSEN: Über den Chronographen vom J. 354. Abhandlungen der Sächs. Ges. der Wiss. Phil.-hist. Cl. I. 1850, p. 638.

(VI. *id. Nov. Romae natale Sinforiani, Claudii Nicostrati et Castoris*). Questo doveva esser così già nel testo primitivo del Mart. Hieron. poiché nel Leonianum dei sacramentari (secolo VI, codice di Verona; il suo arcitesto è della seconda metà del secolo V) prima del 22 novembre si legge: «*In Natale sanctorum quattuor coronatorum*». I nomi non sono ancora elencati nell'oratio forse perché i nomi dei quattro martiri romani potevano essere di pubblico dominio nel corso del secolo V. Mentre nel Sacr. Gelasianum (secolo VII, codice del Vaticano, ricopiato evidentemente dietro una redazione primitiva fatta nella prima metà del secolo VI) si trovano già anche i nomi: *In natali sanctorum Quattuor Coronatorum, Costiani, Claudii, Castori, Simproniani*. Il *Costiani* è senza dubbio la forma corrotta di *(Ni)costrati*. Già da questi dati risulta con chiarezza che in via Labicana dalla prima metà del secolo IV furono onorati quei quattro martiri i quali già dal secolo V si chiamarono *Quattuor Coronati*. La splendida chiesa, anch'oggi esistente, costruita nel secolo VII sul Celio attesta che questi quattro martiri il cui ricordo venne conservato nella leggenda di S. Sebastiano, sono senza dubbio d'origine di Roma. L'interpolazione *ad Celio monte* che si trova nel codice di Berna del Mart. Hieron. vuol mettere in risalto proprio tale fatto. Forse non sarà senza interesse menzionare che nel codice di Epternach (dei secoli VI—VII) il copista del Mart. Hieron. registrò i quattro nomi dell'8 novembre anche per il 7 novembre, aggiungendovi due altri nomi, notando che essi si onorano «alibi», quindi non a Roma. Ciò documenta che il redattore del Mart. Hieron. o almeno il copista del secolo VI furono al corrente di un altro gruppo di martiri dai nomi simili o identici, senza conoscere precisamente il luogo del martirio. Non è impossibile che con ciò si volle fissare la tenue memoria dei marmorari pannonici. Da queste circostanze risulta che la breve descrizione contenente il martirio dei corniculari fissato al giorno commemorativo dei conosciutissimi *Quattuor Coronati* dell'Urbe fu erroneamente aggiunta quale appendice alla passione dei marmorari pannonici, fatta per la mera identità di tre nomi (invece di cinque nomi). Come abbiamo già notato fu proprio tale «piccolo» errore — secondo il nostro parere — a creare una confusione che dura da millecinquecento anni circa. Questa contaminazione avrà preso corpo non più tardi della fine del secolo VI, perché dal secolo VII i due gruppi di martiri si mescolano continuamente. L'*itinerarium* di Beda comunica l'assurdità che i 4 coronati sono i seguenti 5 (dopo elenca i nostri marmorari). Il redattore del cosiddetto piccolo *Martyrologium Romanum* (nel codice di Ravenna del secolo VIII) sembra che sia accorto dell'errore e abbia voluto eliminarlo dimodoché fissa il giorno dei veri *Quattuor Coronati* per il 7 luglio — evidentemente seguendo l'abitudine romana — mentre l'8 novembre viene lasciato — in base alla pratica erronea ormai bisecolare — come la festa dei 4 cornicularii e quella dei 5 marmorari pannonici. Questi correzioni rendono sempre più intricata la cosa poiché i 4 cornicularii elencati per nome diventano i quattro coronati sebbene alcuni dei

nomi rivelati indichino il gruppo di Albano della Depositio. A parer nostro neanche l'8 novembre non può esser considerato quale data sicura del martirio dei marmorari; ma anche se fosse così ciò significherebbe che la coincidenza dei nomi facilitò la connessione, del resto insensata, delle due parti. Ciò continua così per tutto il medioevo. Secondo la Vita Leonis dell'Anastasius Bibliothecarius papa Leone IV fa portare i resti mortali dei Quattuor Coronati dalle catacombe di via Labicana nella chiesa in Celio (intorno all'850) insieme alle ossa dei 5 marmorari pannonici e dei 4 cornicularii e di molti altri martiri. Di quest'ultimi dati dobbiamo ritenere vero il fatto delle traslazioni di resti mortali nelle chiese dell'Urbe, in quei tempi molto diffuse, motivate dalle frequenti violazioni delle tombe da parte di rapinatori e raccoglitori di reliquie. Dati concreti non sono a nostra disposizione, soltanto supposizioni sulla eventualità di una anteriore traslazione dei resti mortali dei marmorari pannonici. Il suddetto riferimento della Vita Leonis non è che la conservazione d'una anteriore e erronea finzione e neanche il dato della Depositio Martyrum offre alcuna base alla possibilità di una traslazione precedente. Non vogliamo negare che alcune particelle delle reliquie corporali dei martiri già anteriormente potevano pervenire a Roma dalla Pannonia, oppure in altre località dell'Italia, ma siamo del parere che neanche il documentabile trasporto dei resti mortali di alcuni martiri di Sirmium (Demetrius, Anastasia) non può essere ritenuta con sicurezza una traslazione totale. Si può discutere su questi problemi, ma dal punto di vista dello scopo prefissoci la possibilità di traslazione non promette nessun risultato.

I copisti della nostra passione, a partire dal secolo IX, tralasciano del tutto il nome dell'autore Porfyreus. È probabile che i compilatori dei secoli precedenti abbiano messo questo nome alla fine dell'appendice e nel contempo avranno fissato la data dell'8 novembre davanti all'ultimo capoverso della prima parte. Dal secolo X in poi l'incipit dei manoscritti introduce il testo della nostra passione sotto il titolo di Passio Sanctorum Quattuor Coronatorum e nel testo dell'appendice (II) dopo i nomi dei quattro martiri romani si trova il nome di Simplicius, il quinto dei marmorari pannonici. Nello stesso secolo un levita napoletano chiamato Petrus prepara una compilazione corrotta della passione di Porfyrius ad uso di Petrus, vescovo di Napoli. Questa compilazione di poco valore rimase conservata in un codice di Montecassino e in sei altri codici. Nei manoscritti del secolo XII anche negli explicit si legge Quatuor Coronati, prova evidente che ha preso corpo la forma originata dalle interpolazioni ingannatrici e dalle «correzioni» della parte II. Dal secolo IX lo stesso è il caso degli autori di martirologi, di epitomi e di altre specie di opere collettive, da Ado a Vincensius Bellovacensis, e da Jacopo Voragine a Petrus de Natalibus. La nostra passione fu la prima volta pubblicata presso un editore di Milano, prima del 1480, nella Vita Sanctorum del Mombritius, in base a un manoscritto relativamente buono e già rielaborato.

Dobbiamo parlare, anche se brevemente, di ciò che questi due brani di testo erroneamente connessi (e secondo noi messi nel secolo VI) resero tanto conosciuta la storia dei marmorari pannonici a Roma ed altrove che la sua popolarità superò quella degli originari titolari della chiesa dei Quattro coronati. I cinque marmorari ebbero una tale venerazione che nel 1459 sotto il nome dei Quattro Coronati furono dichiarati patroni dei marmorari non soltanto in Italia, ma anche altrove in Europa. Nel 1570 nella stessa chiesa in loro onore fu eretta in loro onore una cappella detta degli scultori e marmorari. Ecco l'effetto di un pio errore che attesta l'influenza spirituale dei marmorari pannonici anche nei secoli posteriori, esercitata sulle corporazioni degli scultori e marmorari in Europa! Come vediamo, la nostra passione ebbe un riflesso culturale nella capitale dell'Impero di una volta, dopo undici secoli e mezzo dall'edictum sanguinario di Diocleziano (304).

Sulla storia della critica della passione vogliamo parlare brevemente. La già nominata edizione del Mombritius rese diffusa la nostra passione. Però la storia dei cinque marmorari pannonici conosciuti sotto il nome dei Quattro Coronati — a causa delle forme confusionarie allora a disposizione — perdette completamente credito davanti agli studiosi dei secoli XVI—XVII, i quali non seppero che fare di essa. Questa situazione si rispecchia nella ricca raccolta del Surius: *Vitae probatorum sanctorum*. Visi parla soltanto in poche righe della nostra passione. Nel secolo XVII — a causa delle contraddizioni — Tillemont rifiuta tutta la storia, qualificandola una leggenda.<sup>10</sup> Ancora nel 1711 il Sollerius annota: *Quattuor coronati* (a p. 659), ma Farlati nemmeno menziona i marmorari pannonici nella sua *vesta opera*: *Illyria sacra* (1809).

Il teatro dell'avvenimento della passione fu dimenticato ancora nel medioevo e possiamo affermare che rimase sconosciuto o quasi fino agli ultimi tempi. Nella prima metà del secolo XIII Tommaso da Spalato nella sua *Historia Salonitana* (c. 4) mette in connessione certi ruderi, che offrono uno spettacolo mirabile, ma non sono identificabili, col Tempio del Sole di cui si parla nella passione.<sup>11</sup> In un periodo più lungo di millecinquecento anni questa è l'unica indicazione che rimandi alla possibilità di stabilire il luogo dell'avvenimento, supposto che qualcuno sarebbe in grado di comprendere esattamente la frase: «in Pannoniae partibus in confinio Rutheniae». Il primo passo per una identificazione fu fatto dal Karajan. Egli colloca l'avvenimento nei monti Fruška Gora. Faremo conoscere i suoi argomenti più avanti. La sua identificazione è accettata ancora oggi, sebbene non sia avvalorata da una minima probabilità. Poiché la maggior parte degli studiosi accettò questo tentativo di identificazione, sia essi, sia i pochi contrari si occuparono principalmente del-

<sup>10</sup> *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*... 1693, vol. 4 p. 745.

<sup>11</sup> Thomas Archidiaconus: *Historia Salonitana* IV c. (*Monumenta spectantia Hist. Slav. Merid. Vol. XXVI. Scriptores Vol. III. p 10*).

l'autenticità dei manoscritti, senza ottenere però risultati del tutto rassicuranti.<sup>12</sup> I problemi possono essere ricapitolati presentemente così. Da Karajan (1855) a Zeiller (1918) e anche d'allora in poi gli studiosi accettano la teoria «Fruška Gora», malgrado che Bulić (1908) trovò insoddisfacenti le prove esposte e propose ulteriori indagini. Il Kirsch (1917) non accettò del tutto il credito della passione e opponendosi agli studiosi a lui precedenti ritiene romani i martiri e presume che l'autore sia un chierico pannonico trasferitosi a Roma. Il parere del Kirsch in Ungheria è stato accolto nelle linee fondamentali da Tiberio Nagy, il quale però ha constatato l'esistenze dei problemi da risolvere. Da parte nostra non condividiamo l'idea del Kirsch e la confutazione del suo punto di partenza può essere il nostro parere su esposto circa l'appartenenza dei gruppi di martiri di cui quattro componenti hanno nomi identici. Nel 1934 Vulić respinge tutta la teoria «Fruška Gora» perché nella montagna e nei suoi dintorni non si può trovare nessuna indicazione topografica o archeologica che potrebbe rendere verosimile anche in minima parte il tentativo di localizzazione. Approviamo a pieno il punto di vista del Vulić perché con esso privò di un erroneo parere secolare ben radicato le persone che accettarono — purtroppo senza critica — la teoria «Fruška Gora».

Da quanto è stato esposto si vede che le polemiche concernenti i problemi sorti, in realtà vertono su due problemi principali: 1. l'autenticità della passione e del suo testo; 2. la constatazione del teatro dell'avvenimento raccontato nella prima parte del testo. Quanto al primo problema, siamo giunti al risultato che la parte I del testo tramandatoci dal secolo VIII si è essenzialmente formata dalla sintesi di una descrizione creata durante il secolo IV e dalla rielaborata forma di un atto giudiziario contemporaneo ad essa, mentre la parte II è da considerarsi una saputella spiegazione aggiuntavi con ogni probabilità soltanto nel secolo VI (o tutt'al più sullo scorcio del secolo V). Per conseguenza dobbiamo ritenere autentica la parte I, come lo credette già il

<sup>12</sup> Per chi s'interessa più da vicino di questi problemi elenchiamo le seguenti opere tra le più importanti, contenenti la letteratura completa del caso: Nell'opera citata del BÜDINGER alcuni studi che si riferiscono alla *Passio Quatuor coronatorum*: O. HUNZIKER: *Beiträge zu neueren Arbeiten über Diocletianus I.* pp 3—11. O. BENDORF: *Archäologische Bemerkungen* pp 337—356. M. BÜDINGER: *Chronologische Bemerkungen* pp 357—379. W. WATTENBACH: *Über die Legende von den heiligen Vier Gekrönten.* *Sitzungsber. d. kön. Preuss. Akad. d. Wiss.* 1896. pp 1281—92. FR. BULIĆ: Qualche cosa proviene del Palazzo di Diocleziano a Spalato, per es. qualche colonna, qualche pezzo architettonico ed ornamentale, qualche statua dalle lapicide di Sirmium (Fruška Gora nella Slavonia)? *Bullettino di Archeologia e Storia Dalmata*, XXXI (1908), Spalato. pp 111—127. J. P. KIRSCH: *Die Passio der heiligen «Vier Gekrönten» in Rom.* *Hist. Jahrb.* XXXVIII (1917) pp 72—96. J. ZEILLER: *Les origines chrétiennes dans les provinces Danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918. pp 88—104. (*Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome*, fasc. 112). N. VULIĆ: *Passio sanctorum IV coronatorum*, Glas, 160 (1934), pp 1—22. — *Quelques observations sur la Passio sanctorum quatuor coronatorum*, *Bulletin de l'Académie des Lettres*, Belgrade, 1935. pp 211—215. T. NAGY: *A pannóniai kereszténység története a római védbrendszertől az ősszomlásáig*, Budapest, 1939. pp 61—65. (*Dissertationes Pannonicae*, Ser. II n° 12.) (La storia del cristianesimo pannonico fino al crollo del sistema di difesa dei romani.)

Wattenbach e come lo rendono valido gli argomenti che seguiranno. L'autenticità dell'appendice (parte II) è discutibile soltanto col riferimento alla parte II; del resto esso conserva la memoria di un gruppo di martiri romani. Riconosciamo che le nostre constatazioni fatte nel corso dell'abbozzo cronologico degli errori formatisi nella parte seconda possano richiedere in vari casi della correzioni, principalmente a causa delle datazioni incerte dei manoscritti e specialmente per la determinazione dell'età dei tipi che servivano come basi delle copie. La collezione che contiene tutti i manoscritti finora conosciuti della nostra passione, è stata pubblicata dal noto bollandista H. Delehay, nel numero del novembre u. s. dell'Acta Sanctorum. Poiché la minuziosa analisi del testo è fra i compiti dell'avvenire, le nostre affermazioni non possono pretendersi la soluzione chiara di problemi ingarbugliati e plurisecolari. Ci siamo limitati pertanto alla semplificazione di questi problemi ed a richiamare l'attenzione alle contraddizioni apparenti. Con ciò speriamo di rendere più solida l'autenticità storica del' passione pannonica (parte II), da più parti messa in dubbio.

Quanto al secondo problema principale, abbiamo visto che la teoria «Fruška Gora» fu respinta dal Vulić in base a considerazioni ben motivate. Ma ciò indusse altri a dubitare dell'autenticità della passione pannonica e a ritenerla una specie di lettura edificante. La presa di posizione del Vulić può avere una funzione stimolante nel senso che il teatro della storia dei marmorari si ricerchi altrove, però sempre in Pannonia. In questo senso ci siamo messi alcuni anni fa a chiarire il problema dell' identificazione.

#### LA LOCALIZZAZIONE DELLE CAVE DI «PORFIDO» DI DIOCLEZIANO IN PANNONIA

Poiché non andavamo d'accordo con la spiegazione del teatro della storia narrata della nostra passione, e altri studiosi — a nostra saputa — non avevano offerto un'altra soluzione accettabile,<sup>13</sup> riteniamo opportuno esporre una possibilità di soluzione, frutto delle nostre indagini svolte sul posto. Queste indagini sono ancora in corso, ma i principali risultati già raggiunti c'incoraggiano alla loro pubblicazione perché essi rendono possibili constatazioni le quali poggiano su basi più sicure della teoria «Fruška Gora», anzi permettono un rinvio sorprendente alla tradizione dimenticata.

<sup>13</sup> Pare che G. WENZEL non sia rimasto soddisfatto della teoria Fruška Gora del KARAJAN perché nella sua opera: *Magyarország bányászatának kritikai története* [La storia critica dell'industria mineraria dell'Ungheria] (Budapest, 1880, p. 10, nota n° 10) scrive: «la passione Q. c. e una documentazione chiara dell'industria mineraria contemporanea... al riguardo mi riservo di rettificare un'altra volta l'ipotesi tendente ad intendere come se si trattasse di cave di marmo del Szerémség (Sirmium).» Purtroppo non siamo riusciti a trovare un'altra dichiarazione del WENZEL in proposito. Egli morì già nel 1891.

Anzitutto dobbiamo esaminare quei dati della nostra fonte, i quali sono utilizzabili al chiarimento topografico del teatro dell'avvenimento. Difatti la fonte contiene varie indicazioni di luoghi, le quali indicazioni per il loro laconismo non sembrano atti a localizzazioni più precise. Tali indicazioni, essendo generalmente note ai tempi della registrazione generalmente conosciute, l'autore ritenne superfluo la loro precisazione. All'infuori di Sirmium non viene menzionato nessun maggior centro nella vicinanza dei luoghi nominati e così i toponimi dimenticati nel periodo della migrazione dei popoli non possono essere immesdesimati con i toponimi attuali. Questo è il caso della continuità toponimica dei maggiori centri pure. L'identificazione delle maggiori città della Pannonia è stata fatta soltanto nel corso delle ultime indagini, tranne alcune eccezioni (p. e. Siscia). Ma vediamo i dati! All'inizio del testo si legge che Diocleziano visitò personalmente le varie cave di pietra: *perrexit Pannoniis ad metalla diversa sua presentia de montibus abscidenda* e fece convocare tutti i marmorari: *omnes artifices metallicos congregaret*.<sup>14</sup> È certo che in quei tempi tutti potevano sapere in Pannonia dove erano le cave di pietra dell'imperatore. È indubitabile che l'interruzione dell'estrazione mineraria si presentò prima del crollo del limes pannonicus e così nessuna tradizione conservò il sito delle cave di pietra di Diocleziano. Alcune iscrizioni ci informano sull'estrazione mineraria della Pannonia (argento, ferro), ma prescindendo dalla cava di porfidi della nostra passione non conosciamo nessuna cava di pietra.<sup>15</sup> Gli archeologi ungheresi, in base ai monumenti di pietra, tentavano di identificare alcune cave di pietra, (Süttő, Bántapuszta, ecc.), ma si tratta di cave di pietra calcarea o arenaria. Il ritrovamento delle cave di pietra della nostra fonte sarà possibile esclusivamente dopo un controllo mineralogico dei riferimenti che si trovano nel nostro testo. Risulta che i tipi di roccia ricercati dall'imperatore nelle cave di Pannonia non sono comuni. Egli cercò principalmente tipi di roccia dura e nello stesso tempo rari, necessari alle sue grandiose costruzioni. Difatti i minatori e i marmorari della nostra fonte lavorarono rocce durissime, la cui scultura ed il discernimento della direzione della fenditura misero alla prova le loro conoscenze tecniche e abilità. Lo stesso imperatore riconosce l'abilità dei 5 marmorari, mentre i loro compagni di lavoro, invidiosi, attribuiscono la loro capacità a qualche incanto. Il testo chiama porfido questa roccia dura e l'imperatore ne fa fare le sue varie commissioni. La nostra fonte, oltre il porfido, menziona anche la roccia più usata nei tempi antichi: il marmo. Gli antichi scultori ne usarono numerosi tipi, ma la passione parla soltanto di due tipi: il marmo di Taso e quello di Proconneso. Vennero chiamati così non soltanto i marmi originari di quei

<sup>14</sup> U. TÄCKHOLM: Studien über den Bergbau der römischen Kaiserzeit (Inaug. Diss.), Uppsala, 1937, pp 136 e ss.

<sup>15</sup> B. KUZSINSZKY: Pannonia és Dacia, A magyar nemzet története [La storia della nazione ungherese] vol. I, Budapest, 1895. pp CL e ss.



luoghi, ma anche quelli provenienti da altre provincie. Il marmo di Taso è bianchissimo e di ottima qualità, mentre quello di Proconneso aveva qualche venatura grigiastra ed era meno duro. Per il momento è molto difficile controllare la diffusione di questi due tipi di marmo nella Regione Transdanubiana ai tempi romani. Ma neanche il rilievo cartografico servirebbe a risolvere definitivamente il problema. Per il momento dobbiamo accontentarci del fatto che nella Regione Transdanubiana i migliori marmi si trovano nelle cave dei monti di Harsány. Qui si trovano tra l'altro i due tipi menzionati della nostra fonte. La definizione di luogo delle cave del cosiddetto «marmo di Taso» sarebbe molto importante perché — secondo la nostra fonte — per ordine di Diocleziano, i marmorari devono scolpire con esso la statua del Dio Sole e della sua quadriga: *«simulacrum Solis cum quadriga ex lapide thaso»* e per giunta in un monoblocco. Dei 622 marmorari riuniti i nostri 5 scultori si incaricarono del gravoso compito e resero soddisfatto l'imperatore con la statua del Dio Sole, alta 25 piedi e collocata in un tempio appositamente costruito. Il testo che ci interessa dal punto di vista topografico, dice: *in parte Pannoniae praecipit aedificare templum in loco qui appellatur ad montem pinguem*. Per il momento non siamo in grado di metter in luce il dato mirante alla precisazione del posto del Tempio del Sole oppure quello del Mons Pinguis. Eppure l'importanza del posto si rivela più tardi — secondo la nostra passione — con il fatto che l'udienza giudiziaria contro i 5 marmorari si svolge nella vicinanza di tale Tempio ed anche la condanna a morte viene pronunciata qui. Purtroppo il testo non rivela chiaramente se il Tempio sia stato costruito nella vicinanza delle cave di marmo oppure la statua sia stata portata da lontano al Tempio del Sole. Questo problema al primo momento non sembra essere importante, eppure dal punto di vista topografico sarebbe decisivo perché renderebbe più fondato il nostro dubbio che le rovine del Tempio fossero da ricercare là dove si riscontri il «marmo di Taso» oppure dovessimo prendere in considerazione rovine più lontane. Difatti abbiamo un'analogia secondo la quale in Egitto, nel territorio di una cava di porfidi fu costruito un Tempio del Sole.<sup>16</sup> Malgrado ciò — in base alla nostra fonte — non oseremmo pervenire a questa conclusione perché se il Tempio, secondo il nostro testo, fosse stato edificato sul luogo che si chiama Mons Pinguis, noi non oseremmo prendere per certo che il marmo venne estratto da questo monte. Per ora il Mons Pinguis non è localizzabile perché pur ammettendo che il marmo bianchissimo venne estratto in qualche luogo dei Monti di Harsány e la nostra statua fu scolpita sul posto, il luogo del Tempio non è stato finora identificato poiché nella parte meridionale della regione di Baranya ruderi di vari edifici

<sup>16</sup> K. FITZLER: Steinbrüche und Bergwerke im Ptolemäischen und römischen Ägypten, Leipzig, 1910. pp 97—99. (Leipziger Historische Anhandlungen H. XXI).

grandiosi furono registrati da studiosi vissuti nel passato.<sup>17</sup> Questi posti non sono lontani dai Monti di Harsány e sono tutti vicini alla strada romana che passava dalla parte di Mursa. È molto probabile che anche l'indicazione di Tommaso da Spalato sopracitata legò il Tempio del Sole della nostra fonte ad uno di questi ruderi. I ruderi potevano appartenere anche a ville come per esempio quelli del terreno ancora inesplorato nella vicinanza di Hosszúhetény; ma la messa in luce di questo problema esigerebbe una particolare esplorazione seguita poi da scavi opportuni. Senza di ciò non si può localizzare il Mons Pinguis. Per ciò questa volta trascuriamo le nostre congetture sul luogo del Tempio del Sole e ci accontentiamo di limitare la frase del testo: *in parte Pannoniae* sul territorio a nord del fiume Drava ed entro questo territorio la mettiamo nella zona meridionale del Comitato Baranya, compresa tra i pendici della Montagna Mecsek e il detto fiume.

Poiché il teatro d'attività dei nostri marmorari fu una cava di porfidi della Pannonia, il problema centrale rimane la localizzazione di questa cava. La nostra fonte fa sapere che l'imperatore nelle sue commissioni prediligesse il porfido e gli abili marmorari ogni tanto ebbero da lui dei premi: *deditque dona magna artificibus*; egli insistette con preferenza l'esecuzione delle colonne di porfido: *laetatus est Dioclitianus augustus in arte eorum, et nimio amore captus praecepit ut ex metallo porphyretico columnas vel capitella columnarum ab artificibus inciderentur*. L'imperatore disse ai 5 marmorari per nome elencati: *Desidero per peritiam artis vestrae columna vel capitella columnarum ex monte porphyretico excidi*. Poi molti artefici e «filosofi» si recarono al posto allora conosciutissimo dell'estrazione mineraria e della scultura: *venientibus autem ad montem porphyreticum in loco qui vocatur igneus, coeperunt incidere lapidem in pedibus quadraginta*. Tra le citazioni — dal punto di vista topografico — la più importante sarebbe quella che nota più da vicino il monte porfirico chiamandolo «igneo». Anche questo luogo doveva essere conosciutissimo, similmente al Mons Pinguis suddetto. Purtroppo anche la localizzazione di quest'ultimo è già impossibile. La fonte menziona spesso la roccia porfirica (*ex metalol porphyretico concas sigillis ornates cavari* e altri oggetti da eseguire *de monte prophytico*).

Poiché l'unica frase che rinvia a un luogo (*locus igneus*) non permette la localizzazione della cava di porfidi della Pannonia, la soluzione del problema può essere aiutata soltanto da indagini che si riferiscono alla presenza della roccia di porfido nella Pannonia. Già altri studiosi (Karajan) videro in ciò la premessa di ulteriori studi. Eppure si commise l'errore di mettere nella Fruška Gora il teatro di attività dei 5 marmorari. Ciò trova la sua origine

<sup>17</sup> B. POSTA: Baranya őskora a magyarok bejövételéig (F. VÁRADY: Baranya múltja és jelenje, Pécs, 1897. pp. 184—201). La preistoria del Comitato Baranya fino alla conquista degli ungheresi. [Rispettivamente: Il passato e il presente del Baranya] L'autore rammenta ruderi di edifici nelle località seguenti: Budmér, Buszikkica, Hálé, Laskafalu, Monostor.

nel metodo affrettato ed erroneamente applicato. Secondo le comunicazioni geognostiche del Partsch nelle cave di pietra a nord di Mitrovica (Sirmium) la pietra calcarea si trova insieme col porfido verde. Karajan per questo pensò alla Fruška Gora che nell'età antica portò il nome *Almus mons* ed egli lo identificò col Mons Pinguis. Ritenne una concordanza degna di attenzione gli attributi fecondo e grasso dei due monti. I ruderi sembrarono rafforzare la sua interpretazione e creò così l'erronea teoria. Anche il Wattenbach condivise questa opinione, sebbene egli notò già che la roccia avente un aspetto simile a quello del porfido, è di color verde e non è identico col porfido rosso cupo degli antichi. Tale avvertimento purtroppo non interessava molto gli studiosi.<sup>18</sup> Se l'avessero preso sul serio, avrebbero potuto accorgersi che la parola porfido degli antichi non è applicabile nell'odierno significato petrografico. Anche se avevano commesso l'incomprensibile errore di accettare il porfiro *rosso* antico generalmente conosciuto per la verde roccia porfirica, rimane inspiegabile perché avevano pensato all'argomentazione col Červený Ćot, sapendo che quest'ultimo monte è di pietra arenaria rossa. Queste ipotesi evidentemente non hanno nessuna base obiettiva perché oltre al porfido abbiamo ancora — nel senso petrografico — altre rocce porfiriche. Nell'età antica le vere cave di porfido furono rarissime e presentemente è conosciuto soltanto l'egiziaco Mons Porphyrites che si identifica spesso con il Gebel Duchan. È difficile affermare con certezza se i pochi sarcofagi dell'età dell'imperatore Costantino, oppure le colonne di porfido di Spalato — relativamente di piccole misure — provengano o no dall'Egitto.<sup>19</sup> Nella Pannonia il vero porfido di color porporino o rosso cupo è completamente sconosciuto.<sup>20</sup> Visto che esclusivamente la passione parla di una certa cava di pietra di porfido pannonica, a buon diritto sorge la domanda: è lecito intendere un vero monte di porfido sotto la frase *mons prophreticus* oppure si trattava di qualche altra roccia?

Siamo del parere che non si tratti di un porfido nel senso odierno; le

<sup>18</sup> CH. DUBOIS: *Étude sur l'administration et exploitation des carrières marbres, porphyre, granit etc. dans le monde romain*, Paris, 1908, pp 137 e ss. FIEHN: *Steinbruch, PWRE*, 2. Reihe III (1929) p 2271. Questi due autori si riferiscono ancora in base al volume *Untersuchung...* del BÜDINGER (1870), malgrado che nel frattempo è uscita «A Fruška Gora geológijája» del A. KOCH [La geologia della montagna Fruška Gora] (Math. és term. tud. közlemények, XXVI, 5, con una carta geologica, 1895). Questo studio offre la possibilità di controllare la presenza del porfido. Pensiamo anzitutto al BULIĆ e allo ZEILLER, suo compagno nei sopraluoghi. Il *Recallex. für Antike und Christentum* vol. IV (1958) p 167 non parla degli studi scritti dal VULIĆ.

<sup>19</sup> O. SCHNEIDER: *Über den rothen Porphyr der Alten*, *Naturwissenschaftliche Beiträge zur Geographie und Kulturgeschichte*, Dresden, 1883, pp 75—176. Lo SCHNEIDER vorrebbe mettere il teatro della nostra passione in Egitto (pp 82 e ss). Lo segue R. DELBRÜCK: *Antike Porphywerke*, 1932, cfr.: A. A. VASILIEV: *Imperial Porphyry Sarcofagi in Constantinople*, Cambridge, 1948, pp 1—26. (Dumbarton Oaks Papers n. 4.)

<sup>20</sup> Soltanto in alcuni posti del monte Sukoró (Comitato Fejér) sappiamo della presenza del porfido quarzifero, ma si tratta di porfido brunotto. Vedi F. SCHAFARZIK: *A magyar korona országai területén létező kőbányák részletes ismertetése*, Budapest, 1904, pp XXXVII e 94 e ss, e 98. (Descrizione particolareggiata delle cave di pietra esistenti nel territorio dei regni della Corona Ungherese.)

denominazioni degli antichi autori non sempre sono identiche nel caso dello stesso concetto, quindi anche adesso può darsi che non indichino con sicurezza le qualità delle rocce. Così è molto probabile che la conosciutissima roccia di color rosso vivo di Assuan (Egitto) sia stato designato con questo nome (*πορ-φύρεος*). In quel territorio si trovano le cave di granito rosso di Siene, di cui Plinio scrive nel modo seguente: *circa Syenen Thebaidis syenites (invenitur) quam antea pyrrhopoecilon vocabant, e poi: Thebaicus lapis, pyrrhopoecilon appelavimus, aliqui psaranum vocant.*<sup>21</sup> Vediamo che per gli antichi il granito fu conosciuto sotto diversi nomi. Per la petrografia il granito è diverso dalla sienite. Quest'ultima è una roccia senza quarzo, mentre il granito ha il quarzo come uno dei suoi componenti. La sienite, questa pietra della Tebaide, ha una denominazione che si addice al rosso igneo, mentre un altro nome fa pensare al granito grigio. Dalle nostre indicazioni risulta quindi che il monte di porfido della nostra fonte si riferisce al colore rosso della roccia! (Ciò viene accentuato dal fatto che la parola *porphyreticus* serve da attributo e ciò lascia credere anche la voce *igneus*. Quindi non si tratta di un *mons igneus*, bensì di un monte dal color rosso fuoco. Che la pietra di porfido di cui si parla nella nostra fonte sia proprio granito, ciò è appoggiato anche da altri argomenti. La scultura dei tempi antichi ebbe una preferenza per il granito che fu molto più diffuso del porfido. Il grado di durezza del granito (6) rivaleggia con quello del porfido, quindi l'abilità dei nostri marmorari fu ugualmente messa a prova. Nelle grandiose costruzioni di Diocleziano ha un ruolo importante il granito rosso. Basti pensare alle Terme di Diocleziano a Roma e al suo palazzo di Spalato. In ambedue i posti sono rimaste in ottimo stato le belle colonne di granito. A Spalato sono conservate 12 nelle mura cittadine formate dalle parti dello stesso palazzo imperiale. A Roma Michelangelo crese 8 colonne nel transetto della Chiesa di Santa Maria degli Angeli, trasformata da un «tepidarium». L'indicazione seguente della nostra fonte è molto importante perché è adatto a determinare se le colonne decoranti il palazzo imperiale di Spalato fossero eseguite o no della ottima pietra della cava di Pannonia, cioè di granito: *Lapis pretiosus incidatur ad mirificum ornamentum rei publicae vestrae, et multa opera clara facta sunt in columnarum metallo miroque labore serenitatis vestrae*. Risulta da questa citazione che le colonne di granito rosso, le quali ornavano il palazzo di Diocleziano — almeno in parte — potevano essere trasportate già lavorate, dalle cave di pietra rossa della Pannonia.

È quindi molto probabile che la pietra di porfido menzionata dalla nostra fonte fu identica con il granito. Per avvalorare questa ipotesi abbiamo dovuto esaminare le eventuali presenze del granito adatto all'estrazione mineraria e alla scultura nel territorio della Pannonia, possibilmente in quantità significativa. Dalle carte geologiche si può constatare che nella Regione Transdanu-

<sup>21</sup> Plinius Hist. Nat. 36, 63 e 157.

biana dell'Ungheria esiste una zona abbastanza estesa, contenente rocce granitiche. Questa zona si estende a partire da Mórágý (Comitato Tolna) fino a Véménd, Fazekasboda e Szebény (Comitato Baranya). Le sue propaggini arrivanoó fino a Pécs. Di seguito chiameremo questa zona sotto il nome dei Monti di Geresd. I nostri geologi hanno constatato che il granito della zona è dell'età paleozoica e si tratta di una specie di roccia eruttiva qualificata — in base all'analisi mineralogica — granito biotitico. I pezzi di granito che si trovano sulla superficie sono di color rosso carne. Esso viene estratto di nuovo, dal secolo passato, e in blocchi di mezzo metro cubico.<sup>22</sup> In occasione dei nostri sopralluoghi in molti casi abbiamo riscontrato tracce di cave abbandonate da tempo. Tra le attuali circostanze non è definibile la loro età perché prima di esaminarle bisognerebbe trasportare i detriti di granito accumulatisi in grandi quantità. E ciò esigerebbe una spesa non comune. Riteniamo molto interessante un gruppo di cave abbandonate in una valle a sud-est di Kisgeresd. Tutto sta ad indicare che il mons porphyreticus menzionato nella passione dovrebbe essere la massa granitica dei monti di Geresd. Riteniamo questa interpretazione la più probabile.

Dobbiamo ricordare a questo punto che tale interpretazione ha un punto apparentemente vulnerabile dal punto di vista geologico: le estrazioni di granito presentano uno stato molto friabile. In base a ciò alcuni petrografi pervennero alla conclusione che questi strati di origine eruttiva non possono essere grossi, quindi per la loro qualità laccolitica non sono adatti allo sfruttamento minerario. Per conseguenza anche noi dovremmo accettare che un granito così friabile non poteva presentare grossi blocchi adatti a parti di colonne alte metri 6,5. Ma i pezzi di granito, esaminati dai geologi, sono stati trovati tutti in superficie, esposti ai cambiamenti atmosferici ed agli attacchi di atmosferie, e per un periodo di tempo più lungo di millecinquecento anni. Ciò annulla la validità di obiezioni simili. Difatti è evidente che i pezzi in superficie sono i rifiuti triti dei grandi blocchi di granito, ricavati nei tempi antichi. Così si spiega che l'estrazione più moderna, riprendendo lo sfruttamento delle antiche cave, difficilmente poteva trovare blocchi più grandi di mezzo metro cubico. Del resto una ispezione eseguita tra il 1937 e il 1942 nella zona, trovò a Véménd, nelle valli più profonde, nella vicinanza di rocce friabili, graniti dall'aspetto fresco che avevano una struttura simile a quella dei pezzi di detrito, malgrado i cambiamenti avvenuti in questi ultimi.<sup>23</sup> Nell'interno dei

<sup>22</sup> L'opera citata dello SCHAFARZIK, pp XXX, 28, 36, 38, 39. — Sappiamo che a Pákozd (Comitato Fejér) si trovano granito biotitico color rosso carne (p 94), ma la cava qui aperta nel 1858 difficilmente può venire in considerazione se si pensa alla gran maggiore estensione della zona granitica dei monti di Geresd. Cfr. E. VADÁSZ: A Mecsek hegység, Budapest 1935 e la carta geologica ivi acclusa (con scala 1 : 75 000).

<sup>23</sup> SZÓKEFALVI NAGY Z.: Véménd és Fazekasboda környékének gránitos kőzetei, Kolozsvár, 1942. p. 11. (Acta scientiarum mathematicarum et naturalium 4.) (Le rocce granitiche dei dintorni di Véménd e Fazekasboda). Tra Véménd e Kövesd in direzione Mórágý noi stessi abbiamo fatto delle indagini. Dappertutto vi affiora il granito e si vedono

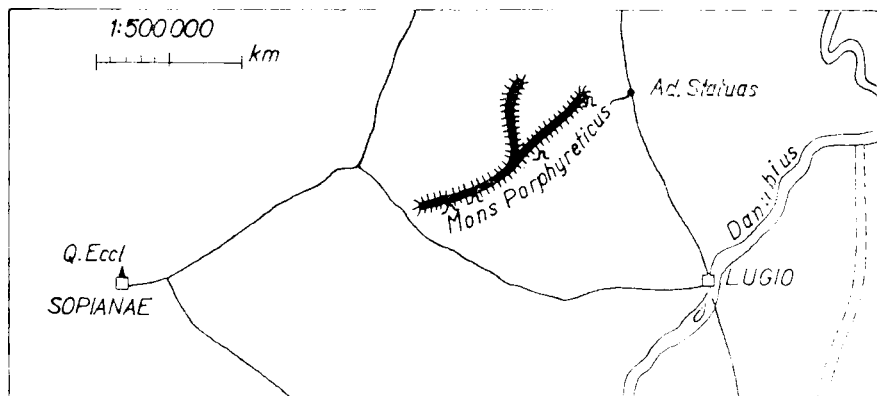
monti possono esistere dei maggiori blocchi, come abbiamo potuto verificare. In una valle secondaria che imbocca nella vallata tra Fazekasboda e Kisgeresd, a seguito della erosione, sotto uno strato di argilla abbastanza grosso, abbiamo trovato un pezzo di granito dall'aspetto fresco, lungo metri 1,5 e spesso cm 60. Ad ogni modo avrebbe una maggiore forza probatoria l'esame petrografico di un pezzo di granito estratto con un escavatore dalle viscere dei monti di Geresd. Il risultato poi dovrebbe essere confrontato con quello dell'analisi identica dei pezzi ricavati dalle colonne di Spalato.<sup>24</sup> Attualmente non abbiamo la possibilità di realizzare questa nostra idea e per questo dobbiamo accontentarci dei confronti che si possa effettuare anche oggi. Difatti la composizione petrografica delle colonne di granito di Spalato, grosso modo, è già conosciuta.<sup>25</sup> Queste colonne sono state definite di granito rosso contenente anfibolo. In base a questo esame gli studiosi le ritengono — a buon diritto — di origine di Assuan. I detriti ritrovabili in superficie nei Monti di Geresd sono stati qualificati di granito biotitico. S. Roth ha già constatato anteriormente che nella valle di Kisgeresd-Fazekasboda l'amfibolo è molto diffuso e la roccia potrebbe essere chiamata gneissienite. Lo stesso Roth ha trovato nella valle Henges, a nord di Nagygeresd, un'altra roccia ricca di amfibolo che da lui è stato definito granito di porfido, cioè granito con struttura porfirica.<sup>26</sup> Le osservazioni del Roth, fatte 80 anni fa, non furono influenzate dal problema delle cave di porfido della Pannonia. Questo particolare, inoltre la nostra constatazione sulla presenza di un gruppo di cave proprio nella valle di Henges, per noi sono documenti sufficienti per escludere ogni dubbio nei riguardi dell'origine pannonica di una parte del granito di Spalato. Possiamo quindi constatare che la cava di porfido rammentata nella nostra passione si trovò nella parte meridionale della Valeria e non nella Pannonia secunda; e precisa-

tracce di cave da molto tempo abbandonate. Da Kövesd una strada larga m 8 e lungo km 1 e mezzo conduce tra i monti. I ritrovamenti descritti da Wosinszky sembrano confermare il nostro parere che la stazione della via limes chiamata Ad Statuas sarà stata l'odierna Kövesd. Qui si saranno state raccolte le colonne o le statue, trasportate dalle cave per una ulteriore spedizione. Vedi: M. Wosinszky: Tolna vármegye története, Budapest, 1896, p. 760. (Storia del Comitato Tolna) Delle fondamenta dell'edificio romano molto esteso nel 1950 non abbiamo trovato nulla. Qui come dappertutto nella Regione Transdanubiana, le pietre dell'antica Pannonia vennero utilizzate quale materiale da costruzione «a buon mercato».

<sup>24</sup> Una colonna di Székesfehérvár e una di Szombathely sono state esaminate in base a saggi prelevati. L'esame comprese anche la composizione in percentuale dei saggi e sortì con il risultato che si trattava di granito anfibolo biotitico. F. PAPP: Szent István korabeli építőkövek a Dunántúlról, Technika XIX, 1938, p. 361. — Pietre da costruzione dei tempi di S. Stefano nella Regione Transdanubiana.) Le due colonne sono senza dubbio dell'epoca romana e difficilmente provenivano dall'Egitto. E non potevano venire neanche dalla posteriore Moravia come lo supponeva il PAPP. I romani non avranno aperta cave o miniere situate oltre il confine.

<sup>25</sup> FR. BULIČ: Materiale e provenienza della pietra, delle colonne, nonché delle sfingi del Palazzo di Diocleziano a Spalato e delle colonne ecc. delle basiliche cristiane a Salona. Bullettino di Archeologia e Storia Dalmata XXXI. 1908, pp. 86—110.

<sup>26</sup> S. ROTH: Fazekasboda—Mórággyi hegylánc eruptív kőzetei, M. K. Földtani Intézet Évkönyve vol IV, 1876, p. 113. (Rocce eruttive della catena di monti di Fazekasboda—Mórággy.)



mente tra Sopianae a Lugio (oggi : Dunaszekeső). È anche certo che Diocleziano durante i suoi soggiorni a Sirmium andò a visitare le cave di pietra rossa partendo probabilmente da Lugio poiché esse furono nelle vicinanze. Abbiamo una indicazione sicura della presenza di Diocleziano a Lugio, perché un suo rescriptum fu datato nella prima metà di novembre del 293.<sup>27</sup> Ora non ci occupiamo della data del martirio dei marmorari. Si tratta di un problema molto discusso dagli studiosi. Ci limitiamo a collocare gli avvenimenti narrati nella passione tra gli anni che vanno dal 293 al 304.

#### «QUINQUE ECCLESIAE»

Abbiamo visto che la teoria «Fruška Gora» non ha nessuna base reale ma è possibile trasferire il teatro degli avvenimenti in una altra zona e comprovare le loro localizzazioni. Di seguito vogliamo richiamare l'attenzione dei lettori a un'altra circostanza convincente, la quale — anche senza i documenti suddetti — può indebolire, a parer nostro, qualunque dubbio o obiezione. Si tratta di riconoscere una tradizione locale, sviluppata dalla prospettiva di una interpretazione simile alla nostra.

Abbiamo già detto che a Sirmium non conosciamo l'esistenza di nessuna tradizione o di traccia memore del martirio dei 5 marmorari, sebbene abbiamo delle indicazioni di altri martiri locali : così fonti scritte parlano di Demetrius e di Anastasia ; frammenti d'iscrizioni su Synerotas sono stati trovati in occasione di scavi. Sappiamo che Sirmium, dopo la conquista degli avari, venne chiamato Dimitrovica dagli slavi, per conseguenza del persistente culto di Demetrius. I diplomi ungheresi medievali lo chiamarono Száva-Szent-Deme-

<sup>27</sup> Lucione, Cod. Just. IX, 20, pp 10, 11. Sui soggiorni a Sirmium di Diocleziano vedi : Mommsen : *Zeitfolge der Verordnungen Diocletians*, *Abhandlungen der preuss. Akademie der Wiss. zu Berlin*, 1860, pp 430, 437.

ter.<sup>28</sup> Ciò appartiene a quel gruppo toponomastico quando fuori della antica città abbandonata, il nuovo insediamento formatosi nell'ambiente della tomba di un martire tumulatovi (*martyrium* e non *heroon*), prende appunto il nome del martire. Sono rimasti molti toponimi i quali si riferiscono ai nomi o ai numeri dei martiri. Un toponimo simile, oltre Mitrovica, quello di Xanten vicino al fiume Reno. Quest'ultimo ricorda due martiri (*Mallosus* e *Victor*) tumulati nel cimitero paleocristiano, situato tra *Castra Vetera* e *Colonia Traiana*. L'insediamento formatosi nel secolo IV nella vicinanza delle tombe dei due martiri, fu conosciuto nel periodo carolingio col nome «*ad Sanctos*» e coll'andar del tempo questo toponimo si trasformò in Xanten. Nelle opere di *Gregorius Turonensis* vi sono altri nomi di luogo analogamente formati. Ora ci poniamo la domanda: esistono tracce che conservino un rinvio analogo nel caso del martirio dei 5 marmorari? In altre parole: qualche toponimo conserva i resti di una antica tradizione riferentesi a questi martiri?

Nella vicinanza delle cave dei Monti di Geresd il maggior centro abitato dei tempi antichi fu *Sopianae*, ove già nel secolo IV doveva esistere una numerosa comunità cristiana come lo dimostra l'esteso cimitero con i suoi sepolcreti affrescati e con la sua cella *trichora* scavata nel 1922. *Sopianae*, l'odierna Pécs, all'epoca dei re Árpád d'Ungheria portò il nome latino *Quinque ecclesiae* come lo dimostra il diploma della fondazione del vescovado di Pécs. Tale nome esistette già nel periodo carolingio (*Conversio bajuvariorum et carantanorum*) nella forma di *ad V (quinque) basilicas*. La sua identità con la forma precedente non può esser messa in dubbio. Si tratta evidentemente di un caso toponomastico persistente in tutto il medioevo. La cifra 5 difficilmente si riferisce al numero delle chiese, ma piuttosto ai 5 marmorari martiri qui sepolti. Tale interpretazione sarebbe una dimostrazione sorprendente del fatto che il ricordo di una tradizione in parte dimenticata lega il luogo di sepoltura dei 5 marmorari alla città di *Sopianae*. Ma come poteva essere concepita l'interpretazione erronea che parla di 5 chiese? All'analogia della toponomastica sopra citata possiamo ricostruire la forma erronea di *Quinque basilicae* nel modo seguente. Dopo l'emigrazione di una parte degli antichi abitanti della città, il nome *Sopianae* venne gradatamente dimenticato. Gli abitanti rimasti sul posto si convertirono al cristianesimo e si trasferirono nella vicinanza del cimitero della nuova religione. Sopra la tomba dei martiri prima vennealzata una piccola basilica e il nuovo insediamento per questo prese un nuovo nome nel secolo IV. La memoria dei cinque martiri si connesse

<sup>28</sup> C. J. JIREČEK: *Das christliche Element in der topographischen Nomenclatur der Balkanländer*, Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wiss. Philos.-hist. Classe, 139. Bd. 1897. p. 11.

A. ALFÖLDI: *A keresztyénység nyomai Pannoniában a népvándorlás korában*. Szent István Emlékkönyv, Budapest, 1938. I, p. 11. [Le tracce del cristianesimo in Pannonia ai tempi della migrazione dei popoli. Libro dedicato alla memoria di S. Stefano.] Anche l'ALFÖLDI colloca il toponimo latino di Pécs in questo gruppo toponomastico, ma senza alcuna motivazione più precisa.



alla basilica e persistette nel nome di tutto l'insediamento. È probabile che nel periodo carolingio l'antica basilica venne restaurata oppure forse ricostruita, almeno lo fa supporre la consacrazione della chiesa, celebrata dall'arcivescovo di Salisburgo. Il nome originario dell'insediamento paleocristiano del secolo IV sarà stato *ad quinque* (sc. *sanctorum* o *martyrum*) *basilicam* che più tardi si trasformò *ad quinque* (sc. *sanctos*) *basilica*. Gli autori occidentali del secolo IX, non conoscendo la tradizione locale, potettero «rettificarlo» *ad Quinque basilicas*. Gli ultimi non dovettero conoscere che non si trattò di 5 basiliche, ma una sola basilica consacrata alla memoria dei 5 martiri. La forma originaria di «Chiesa dei cinque» si trasformò così in Cinque chiese. Ai tempi di S. Stefano, primo re d'Ungheria, l'insediamento vicino all'antica Sopianae doveva essere assai popoloso perché il monarca altrimenti difficilmente avrebbe fondato lì un vescovado (nel 1009). L'esistenza della tradizione locale dei cinque marmorari non è constatabile dai dati conosciuti.<sup>29</sup>

In base alla esposizione di sopra si potrebbe parlare anche dell'origine della cattedrale di Pécs, prendendo in considerazione i risultati ed i nuovi punti di vista, ma preferiamo far conoscere la nostra presa di posizione soltanto dopo aver terminato le indagini in corso. Ora facciamo soltanto una osservazione: non condividiamo il tentativo di identificare la tomba dei nostri martiri con il «cubiculum».<sup>30</sup>

Per riassumere le nostre constatazioni, ripetiamo: La fonte conosciuta col nome di Passio quattuor coronatorum è autentica ed i cinque marmorari non hanno nulla a che fare con i quattuor coronati romani perché l'appendice fu unita erroneamente alla passione pannonica. Il teatro dell'avvenimento descritto nella passione non fu la Fruška Gora, bensì nei Monti di Geresd della Regione Transdanubiana, a nord del fiume Drava. Il toponimo latino di Pécs: Quinque ecclesiae conservò la pallida traccia di una tradizione locale dei cinque marmorari martiri; e correttamente fu *\*Quinque (martyrum) ecclesia* nella sua forma originaria.

<sup>29</sup> Recentemente E. B. THOMAS ha richiamato la nostra attenzione su un affresco della chiesa di Ják. Sotto la torre sud in un campo gotico vi sono cinque figure in piedi. Non è escluso che si tratti della persistenza ulteriore del gruppo dei cinque martiri, come H. HORVÁTH lo mette in risalto nei riguardi artistici nel suo studio: Pannóniai antik elemek továbbélése román épületplasztikánkban (Pannonia, 1935, pp 207—240.) (Persistenza di antichi elementi pannonici nella nostra plastica di architettura romanica).

<sup>30</sup> E. PETROVICH: Pécsi székesegyház, Pécs, 1956, pp 136 e ss. (La cattedrale di Pécs). E. DYCKVE: Das Mausoleum in Pécs — Ein Christliches Heroon aus Pannonia inferior. Pannonia, 1935, pp 62—77. L'autore parla di una presunta cripta familiare e lo mette in rapporto con una reliquia di un martire.

## DIE ENTSTEHUNGSZEIT DER GROSSEN LEGENDE DES BISCHOFS GERHARD

Keine unserer mittelalterlichen Geschichtsquellen wurde — mit Ausnahme des einen Anonymus — derart gegensätzlich beurteilt, wie die beiden auf uns gekommenen Legenden über den Bischof Gerhard. Selbst die scheinbar einfachste Frage, wie sich die beiden Legendenfassungen gegeneinander verhalten, fand bisher noch keine endgültige, über jeden Zweifel erhabene Lösung und noch weniger befriedigende Ergebnisse zeitigte die Erforschung der übrigen, mit der Legende zusammenhängenden Probleme. Trotz der zahlreichen textlichen Übereinstimmungen fand auch das Verhältnis der Legende zu den Chroniken immer noch keine beruhigende Klärung.

Bei einer unvoreingenommenen Prüfung der Grossen Legende wird man in der Tat auf eine lange Reihe einander widersprechender Angaben stossen.

Die Glaubwürdigkeit der ins Einzelne gehenden und den Anschein der Gleichzeitigkeit erweckenden Angaben wird durch die märchenhaften und novellistischen Elemente sogleich wieder stark herabgesetzt und in Frage gestellt. In der Legende wechseln zeitgenössische oder annähernd zeitgenössische Angaben mit solchen ab, die zweifellos auf viel spätere Zeiten hinweisen. Als erstes fällt uns hier gleich der Bischofstitel von Gerhard auf. Die Grosse Legende bezeichnet ihn als *Bischof von Maros*, dem *das Bistum von Marosvár* unterstellt ist,<sup>1</sup> während vom 12. Jahrhundert an verschiedene Urkunden seine Diözese *Csanád* oder *Bistum* nennen. Hier handelt es sich somit um eine ursprüngliche Angabe, die schwerlich später erfunden werden konnte. Auch die in der Legende gebrauchte Bezeichnung «comes palatii» statt des später üblichen «palatinus» verweist auf eine frühere Zeit. Gleicherweise findet sich der Name *Ajtony* in der altertümlichen Form *Achtum*, wogegen auch Anonymus (ca. 1200) schon die Bezeichnung *Ochtum* gebraucht. Demgegenüber schreibt die Legende den Namen des Gespans *Csanád* gemäss der später, im 13—14. Jahrhundert gebräuchlichen Form *Chanadinus*, obwohl sich der gleiche Name bei Anonymus noch in der Form *Sunad* (Tschunad gesprochen) findet. Diese in sprach-

<sup>1</sup>J. KARÁCSONYI: Szt. Gellért . . . élete (Das Leben des Hl. Gerhard) Bp. 1887. S. 268.

geschichtlicher und orthographischer Hinsicht einander ausschliessenden, oder mindestens untereinander widersprechenden Angaben erschüttern die Glaubwürdigkeit der ganzen Legende und wachsende Zweifel steigen im Leser bei weiteren, mit den historischen Tatsachen unvereinbaren Stellen auf. So erwähnt beispielsweise die Legende «Kreuzzüge» zur Zeit Gerhards (†1046) obwohl der erste Kreuzzug — wie bekannt — erst 1096, ein halbes Jahrhundert nach Gerhards Tod stattfand, ferner redet dieselbe Legende von der «Universität» in Bologna (die erst Ende des 11. oder Anfang des 12. Jahrhunderts den Rang einer Universität erlangte). Gleicherweise anachronistisch wirkt auch die Erwähnung der «Mark» zur Zeit des Königs Stephan, die in Ungarn erst von der Mitte des 12. Jahrhunderts an als Zahlungsmittel eingeführt wurde.

Diese widersprüchlichen Angaben hatten zur Folge, dass die Meinungen bezüglich der Entstehungszeit und in diesem Zusammenhang auch betreffs der Glaubwürdigkeit der Legende bis zum heutigen Tag stark auseinandergingen. Jene Forscher, die den Schwerpunkt auf die altertümlichen Angaben verlegen, gelangen zu der Schlussfolgerung, dass die Grosse Legende zum überwiegenden Teil zur Zeit Gerhards oder annähernd um diese Zeit entstand und trotz der stellenweisen späteren Ergänzungen und Interpolationen ihren ursprünglichen, zeitgenössischen Charakter beibehielt. Dieser Standpunkt wurde vor allem von den früheren Autoren vertreten, deren Ansichten zwar in manchen Einzelheiten voneinander abweichen, darin jedoch übereinstimmen, dass sie gleicherweise die Wichtigkeit der zeitgenössischen Angaben und deren historische Glaubwürdigkeit hervorheben. Es sind dies vor allem J. Karácsonyi,<sup>2</sup> Fr. Müller,<sup>3</sup> in Bezug auf die in der Gerhard-Legende enthaltene Episode vom singenden Bediensteten J. Balogh<sup>4</sup> und neuestens Macartney, der über die mittelalterlichen ungarischen Geschichtsquellen eine ganze Studienfolge schrieb<sup>5</sup> und seine Ergebnisse überdies auch in einem Buch zusammenfasste.<sup>6</sup>

Zu dieser Gruppe kann auch Gy. Pauler gezählt werden, der in der Untersuchung der Legenden allerdings schon einen kritischeren Massstab als Karácsonyi<sup>7</sup> anlegt und gewichtigen Vorbehalten gegenüber der Glaubwürdigkeit der Grossen Legende anlässlich der Besprechung von Karácsonyis Werk Ausdruck verleiht. Schwerwiegende Bedenken hinsichtlich der Grossen Legende

<sup>2</sup> J. KARÁCSONYI: a. W.

<sup>3</sup> A nagyobb Gellért legenda forrásai és keletkezése (Quellen und Entstehung der grösseren Gerhard-Legende). Századok, 1913. und 1915.

<sup>4</sup> Szt. Gellért és a «symphonia Ungarorum» (St. Gerhard und die «Symphonia Ungarorum»). M. Ny. 1926.

<sup>5</sup> Studies on the earliest Hungarian historical sources; von der Gerhard Legende handelt die erste Studie der Aufsatzreihe in den Études sur l'Europe Centre-Orientale, Nr. 18. Budapest, 1938.

<sup>6</sup> The medieval Hungarian historians, Cambridge, 1953. Über die Gerhard-Legenden S. 152—161.

<sup>7</sup> Századok, 1888.

äussert auch H. Marczali,<sup>8</sup> obwohl auch er dieses Werk für annähernd zeitgenössisch hält. Das gleiche gilt auch für F. Salamon.<sup>9</sup>

Gegenüber dieser immerhin recht stattlichen Gruppe von Gelehrten sieht die überwiegende Mehrheit der Geschichtsforscher und Literaturhistoriker bis zur jüngsten Gegenwart die kürzere Fassung, d. h. die Kleine Gerhard-Legende im grossen und ganzen als einen glaubwürdigen Bericht an, wenn sie auch nicht als das Werk eines Zeitgenossen, sondern als eine um die Wende des 11. und 12. Jahrhunderts verfasste Schrift gelten dürfte, die dann der Autor der Grossen Legende zu einer weit späteren Zeit, keinesfalls jedoch vor dem 13. Jahrhundert, nach gewissen Ansichten in der zweiten Hälfte, nach anderen erst Ende des 14. Jahrhunderts erweitert und ausgeschmückt hätte. Laut dieser Auffassung bilden demnach «all jene Teile der Grossen Legende, die nicht der Kleinen Legende oder einer älteren Chronik entnommen sind, mit wenigen Ausnahmen nichts weiter, als den schriftlichen Niederschlag der Phantasie eines um das Jahr 1400 tätigen Verfassers» — wie I. Madzsar seine diesbezügliche Meinung in knapper Schärfe zusammenfasste.<sup>10</sup>

Selbstverständlich weichen die Vertreter dieser Auffassung in gewissen, zuweilen sogar wesentlichen Einzelheiten voneinander ab, sie sind hingegen betreffs der späten Entstehungszeit durchaus einig und nehmen demzufolge nolens volens gegen die Glaubwürdigkeit aller in der Grossen Legende enthaltener Angaben Stellung, sofern sich diese nicht auf irgendeine «alte Chronikredaktion» zurückführen lassen. Da sich jedoch die meisten und vielleicht auch interessantesten Angaben der Grossen Legende zweifellos nicht aus solchen Chroniken ableiten lassen, muss im Sinne dieser kritischen Auffassung der überwiegende Teil der Grossen Legende ins Reich lauter Erfindung verwiesen werden.

Schon früh regten sich Zweifel gegenüber den «Einschaltungen» in der Grossen Legende. Der erste, der abfällig über sie urteilte, war der Jesuitenpater, Hagiograph und Geschichtsschreiber J. Stilling, der in seinem um die Mitte des 18. Jahrhunderts veröffentlichten VI. Band<sup>11</sup> der «Acta Sanctorum» das gesamte Ergänzungsmaterial der Grossen Legende, das Zugaben zu der seiner Ansicht nach authentischen Kleinen Legende bildet, äusserst summarisch als «plane ridicula et fabulosa» bezeichnet. Doch fügen wir gleich hinzu, unter seinen Gegenargumenten erwies sich nur ein einziges als zeitbeständig, u. z. die anachronistische Erwähnung der Kreuzzüge zur Zeit Gerhards.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> A magyar tört. kútfői (Ungarische Geschichtsquellen). Budapest, 1880. S. 29.

<sup>9</sup> Budapest története (Geschichte der Stadt Budapest) Bp. 1885, III. 5.

<sup>10</sup> Szt. Gellért nagyobb legendája (St. Gerhards grössere Legende). Századok, 1913. S. 513.

<sup>11</sup> S. 714.

<sup>12</sup> Vgl. I. BATTHYAN: Sancti Gerardi . . . acta et scripta. Albae Carolinae 1790. S. LIII—LX. und J. KARÁCSNYI: a. W. S. 277.

Der österreichische Historiker Büdinger<sup>13</sup> erhob ausser den Kreuzzügen noch weitere Einwände gegen die Glaubwürdigkeit der Legende, unter denen sich die anachronistische Erwähnung der erst später gegründeten Universität von Bologna zur Zeit Gerhards (der 1046 starb), ferner der an den mittelalterlichen Universitäten üblichen Rangbezeichnungen «*Decretorum doctor*» und «*Magister sacrae theologiae*» als stichhaltiges Argument erwies.

Wie aus dem Gesagten hervorgeht, führten die bei Untersuchung der Legende bisher angewandten Methoden zu keinen einheitlichen und über jeden Zweifel erhabenen Ergebnissen. Im Gegenteil liessen diese wissenschaftlichen Forschungsergebnisse den Nachweis einander diametral entgegengesetzter Auffassungen zu, je nachdem, ob die jeweiligen Autoren den älteren, ins 11. Jahrhundert verweisenden Elementen oder aber den auf das 14—15. Jahrhundert deutenden Angaben grössere Bedeutung beimassen. Mithin gelangen wir zwangsläufig zu der Feststellung, dass sich die in der Quellenkritik zur Ermittlung der Entstehungszeit der Legende bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt angewandten Methoden als unzulänglich erwiesen, weshalb wir uns anderen Verfahren zuwenden müssen.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass zur Feststellung der Entstehungszeit einzelner historischer Quellenwerke die für verschiedene Zeitalter charakteristischen Geldbezeichnungen (*pensa*, *denarius*, *marca*, usw.) in der Mehrzahl der Fälle hinlängliche Handhabe bieten, ebenso wie auch die Verwendung oder das Fehlen gewisser Titel (wie beispielsweise der Gebrauch oder das Fehlen des Beiwortes «heilig»). Aber in Fällen, in denen es sich um viel spätere handschriftliche Kopien eines Werkes handelt, darf allerdings diesen Umständen kein absoluter zeitbezeichnender Wert zuerkannt werden, zumal sich die späteren Kopisten zur «Modernisierung» dieser Begriffe geradezu verpflichtet fühlten, wenn sie auch stellenweise den ursprünglichen Text unverändert liessen. So besagt es beispielsweise dem heutigen Leser so gut wie überhaupt nichts, wenn er aus dem ersten Gesetzbuch König Stephans erfährt, dass für vorbedachten Menschenmord «bloss» eine Strafe von 110 «Geldstücken» zu entrichten war.<sup>14</sup> Solche Stellen müssen «modernisiert», d. h. umgerechnet werden, um sie dem Verständnis des späteren Lesers fassbar zu machen. Das gleiche war schon bei den Lesern des 12—13. Jahrhunderts der Fall, zu deren Behelf die angegebenen Werte in die damals gebräuchlichen Zahlungsmittel «Denare» oder «Mark» umgerechnet werden mussten, um sich einen Begriff vom tatsächlichen Wert bilden zu können. Ähnlich steht die Sache beim Gebrauch der Bezeichnungen «heilig» und «selig». Das I. Gesetzbuch des Königs Ladislaus bestimmt die zu feiernden Feste, unter denen auch das «Fest König Stephans des Heili-

<sup>13</sup> Österreichische Geschichte. S. 424—425.

<sup>14</sup> Decr. St. Steph. I. 14. (Ausg.: L. ZÁVODSZKY: A Szt. István, Szt. László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok [Gesetze und Konzilbestimmungen aus der Zeit St. Stephans, St. Ladislaus' und Kolomans]) Budapest, 1904.

gen» angeführt ist.<sup>15</sup> Das Feiern der Festtage bestand jedoch im Sinne der vom selben König Ladislaus erlassenen Verordnungen nicht allein in der Einhaltung der obligatorischen Arbeitsruhe, sondern auch im vorgeschriebenen Kirchenbesuch und in der an diesen Festtagen der Kirche zu überreichenden Weihegabe<sup>16</sup> (die Einwohnerschaft jedes einzelnen Dorfes hatte drei Brote und eine Kerze zu stiften; zu einer Pfarre gehörten zu jener Zeit zehn Dörfer). Unter solchen Umständen bildet das Hinzufügen oder Weglassen der Bezeichnung «heilig» beim Namen König Stephans eine rein stilistische Frage, woraus sich hinsichtlich der Zeitbestimmung weder Beweise noch Gegenbeweise ableiten lassen. Trotzdem glaubte sowohl F. Müller, als in seinem Gefolge auch Macartney aus der Gegenwart oder dem Fehlen des Beiwortes «heilig» neben dem Namen des Königs Stephan auf die Entstehungszeit der Legende schliessen zu können. Ihre Beweisführung ist schon aus dem Grunde wenig überzeugend, weil beide übereinstimmend feststellen, dass in der Kleinen Gerhard-Legende, die laut ihrer Auffassung jedenfalls *nach* den Heiligsprechungen im Jahre 1083, aber noch im Laufe des 11. Jahrhunderts verfasst wurde, bei der Erwähnung König Stephans in der Mehrzahl der Fälle die Bezeichnung «der Heilige» fehlt. Falls nunmehr die kleinere Gerhard-Legende in der Tat kurz nach den ersten Heiligsprechungen des Jahres 1083 geschrieben wurde — wie dies Kaindl<sup>16a</sup>, Müller und Macartney behaupten —, so hätte der Verfasser die oben erwähnten Gesetzesbestimmungen König Ladislaus' des Heiligen selbst dann schwerlich ausser acht lassen können, wenn auch die Kleine Legende auf ältere Quellen zurückgeht. Da die Kleine Legende sich in ihrem Text zweifellos nach kirchlichen Vorschriften richtet (als Predigt bzw. Brevierlektion), erscheint das Weglassen des Beinamens «der Heilige» keineswegs begründet, weshalb sich hieraus auch keine weitgehenden Schlüsse ableiten lassen, worauf schon Madzsar nachdrücklich hingewiesen hatte.

Nachdem neuestens Macartneys überaus gründliche und die bisherige Gesamtliteratur dieses Problems verwertende Untersuchungen die früheren, bereits für endgültig widerlegt gehaltenen Ansichten über die Entstehungszeit und die Entstehungsumstände der Gerhard-Legenden abermals auffrischen und in den Vordergrund des Interesses stellen, ebenso wie auch das Problem des gegenseitigen Verhältnisses der beiden Legenden, ihrer Quellen u. dgl. m. und da infolgedessen die in unvereinbarem Widerspruch miteinander stehenden Meinungen bis zum heutigen Tage keiner befriedigenden Lösung entgegengeführt werden konnten, scheinen sich die hier aufgeworfenen Fragen mit Hilfe der bislang angewendeten Untersuchungsmethoden in der Tat nicht endgültig und auf unanfechtbare Weise entscheiden zu lassen. Denn die Legende enthält auch ausser dem letzten Kapitel Stellen, die auf weit spätere Zeit als das Zeit-

<sup>15</sup> Decr. St. Lad. I. 38.

<sup>16</sup> Decr. St. Lad. I. 11.

<sup>16a</sup> R. FR. KAINDL: Studien zu den ung. Geschichtsquellen. XIII. Wien. 1902. S. 26.

alter Bischof Gerhards hinweisen. Aus dieser unleugbaren Tatsache schloss ein Teil der Forscher allem Anschein nach mit vollem Recht auf eine späte Entstehungszeit der Legende. Doch scheinbar mit dem gleichen Recht folgte auch das Gegenlager unter Hinweis auf die in der Legende enthaltenen zeitgenössischen oder beinahe gleichzeitigen Momente auf deren früher oder vielleicht sogar mit des Bischofs Wirken gleichzeitige Entstehungszeit, indem diese Forschergruppe die auf spätere Zeiten verweisenden Angaben für nachträgliche Interpolationen erklärte, die jedoch dem Wesentlichen der Legende nur sehr wenig oder überhaupt keinen Abbruch tun.

Es muss wohl zugegeben werden, dass sich beide Standpunkte begründen lassen, da sie jedoch zu einander entgegengesetzten Ergebnissen führten, erwiesen sich diese Schlussfolgerungen zur Entscheidung der mit der Legende zusammenhängenden Fragen als unzulänglich. In der Tat führen weitgehende, auf die Legende als Gesamtwerk bezogene Verallgemeinerungen einzelner, isolierter Erscheinungen in vorliegendem Falle notwendigerweise zu gegensätzlichen Ergebnissen. Andererseits genügt die Begründung, dass gewisse Stellen der Legende sehr wohl «vorstellbar» wären, da sie keinerlei «mit Gerhards Zeitalter unvereinbare Angaben enthielten», noch keineswegs dazu, um deshalb die betreffenden Details für zeitgenössische und authentische Aufzeichnungen zu erklären. Dieses Verfahren befolgte beispielsweise J. Karácsonyi anlässlich der Untersuchung des Quellenwertes des in den Kapiteln 3—5. der Legende aufgezeichneten, zwischen Gerhard und dem Abt Rasina, ferner zwischen dem Bischof Mór von Pécs und Anastasius, Abt von Várad, stattgefundenen und in König Stephans Gegenwart beendeten Dialogs. «Inwiefern entsprechen die genannten und die folgenden Dialoge der Wahrheit?» — stellt sich Karácsonyi die Frage und fährt folgendermassen fort: «Das ist keineswegs unmöglich . . . (abgesehen von der Erwähnung der Kreuzfahrer) kann das übrige auf Wahrheit beruhen. Denn in Anbetracht der Demut St. Gerhards lässt sich sehr wohl annehmen, dass er (Gerhard) dies zur eigenen Beschämung seinen Schülern und Domherren des öfteren erzählte . . . Die weiterhin berichteten Ereignisse sind *gewiss* wahre Begebenheiten.»<sup>17</sup>

Dem Wesen nach sind auch Müller<sup>18</sup> und Macartney<sup>19</sup> der gleichen Ansicht.

Während sich jedoch Karácsonyi auch nicht bemühte, Beweismaterial für diese seine Behauptung zusammenzutragen, führen Müller und Macartney zur Bekräftigung ihrer Erklärung an, König Stephan, Prinz Emmerich und Gerhard selbst seien in diesem Teil der Legende — abgesehen von einigen Ausnah-

<sup>17</sup> J. KARÁCSONYI: a. W. S. 54.

<sup>18</sup> Századok, 1913. S. 428.

<sup>19</sup> Studies I. S. 13—14. und The med. Hung. historians. Cambridge, 1953. S. 157.: There must be a core of old material, but this very likely extends little beyond the bare mention of Gerard's journey to Hungary. His arrival at Pécs and stay there, have also been clearly written up, and the conversations are obviously imaginary, but it is quite likely that the hand chiefly at work here is already that of the Csanád Narrator, and there is nothing improbable in any of the story.

men — ohne den Zusatz «der Heilige» bezeichnet, im Gegensatz zu jenen Teilen der Grossen Legende, die mit dem Text der Kleinen Legende parallel verlaufen.<sup>20</sup> Aus all dem ziehen Müller und Macartney den Schluss, dass diese Teile der Grossen Legende auf eine Quelle zurückgehen, deren Entstehungszeit der 1083 erfolgten Heiligsprechung König Stephans, Prinz Emmerichs und Bischof Gerhards voranging. Müller nennt diese Quelle «Walther Legende»,<sup>21</sup> Macartney den «Chronisten von Csanád».<sup>22</sup>

Beide folgen somit den Spuren Karácsonyi, mit dem Unterschied, dass Karácsonyi die Grosse Legende in ihrer Gesamtheit jenem Waltherus zuschreibt, von dem in der Legende selbst so häufig die Rede ist.<sup>23</sup>

Was nun dieses «Beweisverfahren» anbelangt, müssen auch wir dem Standpunkt I. Madzsars beipflichten, der hierzu bemerkte:<sup>24</sup> «Auf gebrechlichere Grundlage wurde vielleicht noch nie eine waghalsigere wissenschaftliche Konstruktion aufgebaut.» Hingegen erklärt er selbst angesichts dieser Schwächen des oben genannten «Beweisverfahrens» all jene Teile der Grossen Legende, die nicht auch in der Kleinen Legende enthalten sind, für pure Erfindungen eines zwischen 1381 und 1400 tätigen Verfassers,<sup>25</sup> ohne selbst den Versuch eines «Beweises» für diese Behauptung zu unternehmen.

Aus all dem geht deutlich genug hervor, dass jene Methoden, die aus einzelnen isolierten Angaben mit kühner Verallgemeinerung auf die Grosse Legende als Ganzes Schlüsse zu ziehen trachten, zu keinen zuverlässigen Ergebnissen führen konnten. Wir müssen uns deshalb anderen Verfahren zuwenden, selbst wenn wir uns jener Ansicht I. Madzsars anschliessen, laut welcher es «eine undankbare Aufgabe ist, den Nachweis gewisser Illusionen erbringen zu wollen und Angaben anzuzweifeln, die von unseren Geschichtschreibern bisher als verlässlich angesehen und gern in ihren Rekonstruktionen verwendet wurden».<sup>26</sup>

Unsere folgenden Untersuchungen gliedern wir nach drei Problemgruppen:

1. Bestimmung der Glaubwürdigkeit und der Entstehungszeit der selbständigen, von der Kleinen Legende unabhängigen Teile der Grossen Legende.
2. Das Verhältnis der Grossen zur Kleinen Legende.
3. Das Verhältnis der Grossen Legende zu den Chroniken.

In vorliegendem Aufsatz wollen wir das erste Problem einer näheren Prüfung unterziehen.

<sup>20</sup> F. MÜLLER: Századok, 1913. S. 356. und Századok, 1915. S. 395—397.; MACARTNEY: Studies, I. S. 10—11.

<sup>21</sup> Századok, 1913. S. 363. und Századok, 1915. S. 395.

<sup>22</sup> Studies I. 11, 14. und The med. Hung. hist. S. 156.

<sup>23</sup> J. KARÁCSONYI: a. W. S. 275.

<sup>24</sup> Szent Gellért nagyobb legendája, Századok, 1913. S. 503.

<sup>25</sup> Századok, 1913. S. 516.

<sup>26</sup> Századok, 1913. S. 511.



## DIE SELBSTÄNDIGEN TEILE DER GROSSEN GERHARD-LEGENDE

Die ersten zwei Kapitel der Grossen Legende<sup>27</sup> beschäftigen sich mit der Geburt Gerhards, mit seinen Studienjahren in Bologna, den Ereignissen jener Zeit, die er im St. Georgskloster von Venedig verbrachte bzw. mit der Aufzählung seiner dort bekleideten Ämter und Funktionen. Zur Ermittlung der Glaubwürdigkeit oder des erdichteten Charakters dieser Kapitel verfügen wir über keinerlei authentischen Angaben aus anderen Quellen, so dass wir den historischen Wert dieser Kapitel unmittelbar zu entscheiden nicht in der Lage sind. Eben deshalb halten auf Grund der Wahrnehmungen Kaindls auch Müller und Macartney diese Kapitel für eine nachträglich in Venedig zugefügte Ergänzung der bereits fertigen Legende.

Doch weist Madzsar richtig darauf hin, dass in diesen Kapiteln auch eine sprachliche und stilistische Wendung vorkommt, die in der zweifellos von einem ungarischen Verfasser stammenden Erzählung von Ajtony<sup>28</sup> gleichfalls in die Augen fällt. Vor dem Zusammentreffen mit dem Feind erwarten nämlich die Christen hier und dort «die Hilfe vom Himmel».<sup>29</sup> Diese sprachliche Übereinstimmung in den beiden Kapiteln kann keineswegs bloss zufällig sein und da die Geschichte Ajtonys zweifellos das Werk eines ungarischen Autors ist, muss auch das erste Kapitel in dem der gleiche Ausdruck vorkommt, von diesem stammen.

Die Frage, auf die es hier ankommt, ist jedoch die nach dem Zeitalter jenes Verfassers, von dem diese Kapitel stammen. An einen Zeitgenossen Gerhards kann man wohl schwerlich denken, da sich der Legendentext im 1. Kapitel, wo der Auszug von Gerhards Vater ins Heilige Land beschrieben wird, auf einen päpstlichen Erlass bezieht, dem gemäss «sich auf Befehl des obersten Hirten die gesamte Christenheit unter dem Zeichen des Kreuzes zum Grab des Herrn nach Jerusalem aufmachte, um für den Besitz dieser geheiligten Stätte zu kämpfen».<sup>30</sup>

Da sich der erste Kreuzzug im Sinne des Aufrufs von Papst Urban II. (1088—1099) im Jahre 1096 zur Rückeroberung des Heiligen Landes in Bewegung setzte, bezeugt der Hinweis der Legende auf die Kreuzzüge zweifellos einen ziemlich lange nach Gerhards Tod tätigen Schriftsteller. Diese Erwähnung der Kreuzzüge lässt jedoch (falls wir sie nicht als spätere Interpolation betrachten) nur den Schluss zu, dass diese Stelle auf eine nach dem Jahre 1096 liegende Zeit verweist, wobei der Anachronismus ebensogut im 12. wie im 13. oder auch im 14. Jahrhundert erfolgt sein kann. Zur genaueren Datierung der

<sup>27</sup> SZENTPÉTERY: SS. II. S. 480—483. cap. 1—2.; ENDLICHER: SS. cap. 1—4.

<sup>28</sup> SS. c. 8. — ENDLICHER c. 10.

<sup>29</sup> c. 1.: *expectaret de celo auxilium* — c. 10.: *expectantes . . . auxilium de celo*.

<sup>30</sup> SS. II. S. 481. Übers.: L. ERDÉLYI: Legendák XI. századi szentjeinkről magyarul (Legenden über unsere Heiligen aus dem 11. Jahrhundert auf ungarisch) Szeged, 1944. S. 69.

Legende lässt sich dieser Umstand mithin keinesfalls verwerten, mit anderen Worten lässt er statt eines positiven bloss den negativen Schluss zu, dass dieser Teil des Textes weder von einem zur Zeit Gerhards, noch auch kurz nach seinem Tode schreibenden Verfassers stammen kann. Da jedoch auch die Möglichkeit einer späteren Interpolation nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen ist, muss zugegeben werden, dass diese Angabe keinen Beweis für die Entstehungszeit dieses Kapitels der Legende zu bilden vermag. Bloss das eine ist gewiss, dass dieses Kapitel der Legende in seiner heutigen, eben geschilderten Form von keinem mit Bischof Gerhard annähernd gleichaltrigen Autor stammen kann.

Die Kreuzfahrer werden jedoch auch im 3. Kapitel der Legende erwähnt, anlässlich der Schilderung der Ankunft Gerhards in Ungarn. Auf Grund des oben Gesagten, kann auch diese Erwähnung der Kreuzzüge für die Entstehung der Legende nicht zeitbestimmend sein, doch wird hier dieses Unternehmen und die Pilgerfahrt ins Heilige Land in ein solches Licht gestellt, das sich unseres Erachtens nach hinsichtlich der Entstehungszeit dieses Teiles der Legende mit entsprechendem Nachdruck ins Treffen führen lässt.

Die Legende berichtet hier, wie Gerhard nach Abschluss seiner Studien ins Kloster zurückkehrt und dort wider seinen Willen zum Abt gewählt wird. Einige Jahre später dankt er jedoch ab, da er sich ins Heilige Land begeben bzw. das vom Ill. Hieronymus gegründete Kloster in Betlehem aufsuchen will. (Im Sinne der Kleinen Legende wollte er «dem Heiligen Grab einen Besuch abstatten».) Demzufolge schiffte er sich ein, ein plötzlich aufkommender Sturm nötigt ihn jedoch zur Landung in der Nähe eines «gewissen Klosters» an der dalmatinischen Küste, wo sich eben Rasina, der Abt des St. Martinsklosters aufhält. (Rasina wird für gewöhnlich mit Radla, dem damaligen Abt von Pannonhalma gleichgesetzt.) Dieser will Gerhard um jeden Preis von seinem Vorhaben abbringen, seine Reise fortzusetzen.

Die Gründe, die Rasina hierbei ins Treffen führt, sind von unserem Gesichtspunkt aus besonders interessant. Vor allem erinnert er Gerhard an seine Pflichten gegenüber dem eigenen Kloster und den seiner Obhut anvertrauten, von ihm jedoch im Stich gelassenen Ordensbrüdern und stellt ihm anschliessend die Frage, ob ihm jemand zu dieser Pilgerfahrt geraten hätte. Denn in diesem Falle wäre er allenfalls noch geneigt, an die Nützlichkeit dieser Reise zu glauben. «Noch nie haben wir nämlich darüber gelesen, dass ein Klosterbruder um einer solchen Sache willen Jerusalem aufgesucht hätte, mit der einzigen Ausnahme der fahrenden Mönche (*gyrovagi*). Denn diese Fahrt wurde den Weltlichen zum Kampf um das Heilige Land zum Ziel gesteckt, den Mönchen jedoch ein ganz anderer Weg, den Euer Liebden sehr wohl kennt. Dort sind nämlich die Kreuzfahrer zu kämpfen verpflichtet. Dort werden die Juden in Deiner Gegenwart des Heilands Mutter mit Schmähungen überhäufen, was mit anzuhören für dich keinesfalls von Nutzen sein kann. Glaube nicht, dass ich dir etwa Vorwürfe machen möchte, ich spreche mit dir, damit du die Angele-

genheit bedenkst und verstandesmässig erwägt, ob du richtig handelst, oder nicht».<sup>31</sup>

Die Legende erklärt hier vor allem in ganz offiziellem Ton: *Laicis enim hec via constituta est pro terra sancta ratione preliandi, monachis vero alia*.<sup>32</sup>

In der Tat erliess Papst Urban II. eine derartige Verfügung, wie wir aus einem Brief des Abtes von Vendôme, Goffridus, des späteren Kardinals erfahren. Goffridus trat, wie Gerhard, schon als Kind in den Benediktinerorden ein und wurde 1093 Abt des Klosters von Vendôme. 1094 ernannte ihn Papst Urban II. zum Kardinal und in dieser Eigenschaft nahm er 1131 am Konzil von Reims teil. Er starb 1132.<sup>33</sup>

Sein zweifellos bereits nach der Ernennung zum Kardinal an den «Amts- und Ordensbruder Odo» gerichtetes Schreiben ist vom Gesichtspunkt unserer Untersuchungen aus derart wichtig, dass wir glauben, es nahezu in vollem Umfang wiedergeben zu müssen:

«Unserem Ordens- und Amtsbruder Odo.

Aus den verbreiteten Gerüchten kam es uns zu Ohren, dass Ihr die Absicht hegt, von neuem nach Jerusalem zu fahren. Ihr solltet Euch damit begnügen, Jerusalem einmal bereits gesehen zu haben. Hättet Ihr es niemals gesehen, so wären gegen Euch auch nicht des Teufels Verleumdungen erstanden und Ihr hättet nunmehr auch nicht der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit bedurft. Indem Ihr Euch nach Jerusalem begibt, könnt Ihr nämlich Euer Ordensgelübde am allerwenigsten einhalten, bloss brechen. Denn gleichwie der Apostolische Stuhl den Zug nach Jerusalem den Laien vorschreibt, ebenso verbietet er ihn den Mönchen. Das weiss ich, da ich es mit eigenen Ohren aus dem Munde des Herrn Papstes Urban erfuhr, als er die Pilgerfahrt nach Jerusalem den Laien zur Vorschrift machte, die gleiche Wallfahrt jedoch den Mönchen verbat. Wo der Hl. Benedikt die wallfahrenden Mönche erwähnte, spricht er von jenen, die zu jener Zeit zwar der Welt entsagten, indem sie sich dem Dienste des Herrn verpflichteten, ohne sich jedoch durch ihr Gelübde an einen festen Ort zu binden. Diejenigen aber, die ihr Gelübde an einen bestimmten Ort verpflichtet, haben das Kreuz des Herrn dort zu tragen und ihm dort Gefolgschaft zu leisten, wo sie das Gelübde ablegten, und nicht nach dem Grab zu pilgern. Weichen wir deshalb nicht unter dem Vorwand einer Reise nach Jerusalem vom Wege unseres Gelübdes ab, damit wir nicht auf der Suche nach einem trügerischen Heil statt dessen körperlich und seelisch in Not und Elend verfallen. Lasset deshalb Euren Geist aus Liebe zu Eurem in Jerusalem befindlichen Bruder, der vielleicht gar nicht mehr am Leben ist, oder sterben kann, bis Ihr ihn erreicht, nicht zu Unerlaubtem verleiten, und lasset Eure Söhne und Brüder im Geiste nicht im Stich, die Ihr durch das Versprechen Eures Gelübdes

<sup>31</sup> L. ERDÉLYI: Legendák, Szeged, 1944. S. 71.

<sup>32</sup> SS. II. S. 484. c. 3.

<sup>33</sup> Vgl. MIGNE: P. L. tom. 157. col. 9.

zu leiten gelobt und über die Ihr auch vor dem Herrn dereinst Rechenschaft werdet ablegen müssen».<sup>34</sup>

Die weiter oben angeführten Stellen aus der Grossen Legende stimmen mit den Gründen, die dieser, Anfang des 12. Jahrhunderts geschriebene Brief gegen eine Wallfahrt der Ordensbrüder ins Heilige Land ins Treffen führt, nahezu wörtlich überein. Da jedoch keine der beiden Urkunden die andere als Quellenwerk benützt haben kann — worauf wir in folgendem noch zurückkehren werden —, weist diese Übereinstimmung auf eine Gleichzeitigkeit der betreffenden Texte hin.

Beide Urkundentexte betonen einstimmig, dass der Papst die Wallfahrt ins Heilige Land bloss den Weltlichen vorschrieb, den Ordensbrüdern jedoch geradezu verbot. Der Verfasser der Legende konnte sich selbstverständlich nicht unmittelbar auf dieses Verbot berufen, da dies ein sonderbares Licht auf den heiliggesprochenen Helden der Legende geworfen hätte, der sich durch sein Verhalten dem päpstlichen Verbot geradezu widersetzt hätte. Dass aber der Verfasser der Legende Kenntnis von einem derartigen Gebot hatte, geht aus dem etwas naiv wirkenden Einwand des Abtes Rasina hervor, wonach «die Juden im Heiligen Land die Mutter des Heilands in deiner Gegenwart schmähen würden, was mit anzuhören dir keinesfalls nützlich sein könnte». Das will besagen, dass er in diesem Fall sein Ordensgelübde nicht zu erfüllen vermag, auf das der Brief des Abtes und Kardinals Goffridus zweimal ausdrücklich verweist.

Beide Textstellen betonen unmissverständlich die Pflichten eines Abtes seinem Kloster und den seiner Obhut anvertrauten Ordensbrüdern gegenüber. Auch hier bringt die Legende den offiziellen Standpunkt in einigermaßen milderer Fassung: «Du bist Magister in Italien und dein Abt, Gwillermus liess dich deshalb die Hochschule besuchen, um deinen Ordensbrüdern ein Lehrer zu werden. Von dort zurückgekehrt bekleidete dich die göttliche Vorsehung mit dem Amt eines Abtes und jeder fand an dir seit deiner Kindheit Gefallen. Nun aber

<sup>34</sup> MIGNE: P. L. tom. 157. col. 162.: *Fratri et coabbati Odoni. Fama discurrente sinistra ad nostrum usque pervenit auditum, quod Hierusalem redeundi habetis animum. Hierusalem semel vidisse vobis sufficere debet, quam si nunquam vidissetis, neque propter hoc contra vos orta esset calumnia diaboli, neque vobis necessaria indulgentia Dei. Fides utique monasticæ professionis eundo Hierusalem observari minime potest, sed violari. Hierusalem etenim ire sicut indictum est laicis, sic interdictum est monachis ab apostolica sede. Quod novi ego ipse sicut ille, cuius aures erant ad os domini Urbani papæ, cum et eundo Hierusalem peregrinari præciperet laicis, et ipsam peregrinationem monachis prohiberet. Ubi sanctus Benedictus de peregrinis monachis mentionem fecit, de illis loquitur, qui eo tempore mundo quidem renuntiabant, sese in Domini servitute profitentes, nullam tamen sua professione alicubi firmantes stabilitatem. Eos vero, qui certo in loco profitentur, ubi professi sunt, et batiulare crucem Domini, et Dominum sequi necesse est, non peregrinam quaerere sepulturam. Non igitur sub occasione Hierosolimitani itineris deviemus ab itinere nostræ professionis, ne, dum falsam beatitudinem quaerimus, veram et corporis et animæ inveniamus miseriam. Carnalis amore fratris vestri, qui in Hierusalem est, aut fortasse iam mortuus est, aut quousque illuc perveniat, mori potest, mens vestra ad illicita minime trahatur, et spiritualium filiorum et fratrum, quos sub pollicitatione fidei vestrae regendos suscepistis, et de quibus etiam Domino redditurus (!) estis rationem, cura deseratur.*

willst du diesen wichtigen Posten aufgeben, deine trauernden Mitbrüder verlassen, um dich zu einem dir unbekannten Volk zu begeben.»

Beide Texte stellen unter Hinweis auf die Ordensregel des Hl. Benedikt den Klosterbruder dem Pilgermönch (*girovagus*) gegenüber. In diesem Zusammenhang muss betont werden, dass Goffridus als Vertreter des offiziellen kirchlichen Standpunktes von diesen Wandermönchen, den *girovagi*, erklärt, dass sie bloss zu jener Zeit (*eo tempore*), d. h. zur Zeit des Hl. Benedikt «der Welt zwar entsagt und sich dem Dienste des Herrn geweiht hätten, ohne sich durch ihr Gelübde an einen bestimmten ständigen Aufenthaltsort zu verpflichten».

In Wirklichkeit lagen die Dinge allerdings etwas anders. Selbst das unter König Koloman abgehaltene Konzil von Esztergom<sup>35</sup> hatte noch ausdrücklich erklärt, «falls jemand das klösterliche Ordenskleid trägt, soll er sich entweder in ein Kloster begeben, oder des Mönchsgewandes verlustig gehen und Busse tun».<sup>36</sup>

Dem Überhandnehmen jener, die ein solches, mehr oder weniger unkontrollierbares Gelübde ablegten, wollte scheinbar auch ein anderer Beschluss des gleichen ersten Konzils von Esztergom Einhaltung gebieten, dem gemäss «weder ein Bischof noch ein Pfarrer jemand zum Mönch weihen darf».<sup>37</sup>

All diese Verfügungen weisen darauf hin, dass die Disziplinierung der Mönche weder bei uns (noch auch vermutlich im Westen) so weit gediehen ist, wie dies Goffridus' oben zitiertes Schreiben glauben machen möchte. Das ändert allerdings nichts an der Tatsache, dass der im erwähnten Schreiben des Goffridus angesprochene französische Abt Odo von der gleichen Absicht, sich ins Heilige Land zu begeben beseelt war, wie lange vor ihm der Bischof Gerhard und wenn auch zu des letzteren Zeiten von einem derartigen Reiseverbot noch nicht die Rede sein konnte, so erhebt doch in dem von der Legende angeführten Zwiesgespräch der Abt Rasina auffallend ähnliche Einwände gegen Gerhards geplante Reise ins Heilige Land, wie sie ungefähr hundert Jahre später auch Goffridus gegen Odos beabsichtigte Pilgerfahrt ins Treffen führt.

Das alles legt jedoch hinsichtlich der Entstehungszeit dieses Teiles der Legende den Schluss nahe, dass es sich hier nicht um einen zeitgenössischen Bericht, sondern nur um eine Schilderung handeln kann, die erst nach dem 11. Jahrhundert verfasst werden konnte. Um aber entscheiden zu können, wann sie genauer entstanden ist, müssen wir auf die Erzählung der Legende wieder zurückgreifen.

Der Dialog zwischen dem Abt Rasina und Gerhard schliesst mit dem Ergebnis, dass sich letzterer nach Ungarn auf den Weg macht, ohne allerdings seiner beabsichtigten Wallfahrt ins Heilige Land endgültig zu entsagen. Dem Bericht

<sup>35</sup> Jedenfalls nach 1100, vgl. L. ZÁVODSZKY: a. W. S. 95—96.

<sup>36</sup> L. ZÁVODSZKY: a. W. Syn. Strig. I. 41.: *Si quis monachum (!) habitum habet, aut monasterium intret, aut habitum perdat, et penitencie subiaceat.*

<sup>37</sup> L. ZÁVODSZKY: a. W. Syn. Strig. I. 40.: *Nullus episcopus aut presbiter monachum ordinet.*

der Legende nach gelangt er schliesslich von Zara mit gedungenen Führern nach Pécs zum Bischof Maurus (4. Kapitel).

Liesse sich die in der Legende erwähnte Person des Bischofs Maurus mit Gewissheit identifizieren, so würde dies zweifellos einen wichtigen Anhaltspunkt auch für die Zeitbestimmung und Glaubwürdigkeitsermittlung der Legende bilden. Da jedoch laut Zeugnis der Pressburger Jahrbücher Maurus erst im Jahre 1036 zum Bischof von Pécs ernannt wurde,<sup>38</sup> und da die Errichtung des Bistums Csanád, dessen erster Bischof Gerhard wurde, spätestens 1030 erfolgte,<sup>39</sup> kann der hier erwähnte Maurus nicht mit dem in der Emmerich-Legende genannten Frater Maurus, dem in der Gründungsurkunde von Tihany angeführten Bischof Maurus und dem Biographen der polnischen Einsiedler identisch sein. Aus diesem Grunde rechnet Karácsonyi<sup>40</sup> mit drei Bischöfen namens Maurus im Laufe des 11. Jahrhunderts, während Macartney dieser Schwierigkeit auf die Weise Herr zu werden versucht,<sup>41</sup> dass er Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Pressburger Jahrbücher äussert.

Wie immer sich jedoch die Dinge verhalten mögen, eines ist gewiss, dass sich nämlich auf diese Angabe kein schlüssiger Beweis aufbauen lässt. Wir wollen deshalb nicht diese Daten zum Ausgangspunkt unserer Untersuchungen machen.

Wie die Legende berichtet, hielt sich bei der Ankunft Gerhards in Pécs eben auch Anastasius, Abt von Pécsvárad dort auf. Gerhard machte sowohl auf den Bischof Maurus als auch auf den Abt Anastasius einen recht guten Eindruck. Hierüber weiss die Legende folgendes zu berichten: «Als der Abt Anastasius vom Bischof in Erfahrung gebracht hatte, dass ein so namhafter Ordenskleriker aus Italien eingetroffen sei, begab er sich eilends dorthin, wo dieser in einem eigenen Hause wohnte. Und als sie dann ins Gespräch gekommen waren, erkannte er sowohl aus seiner bescheidenen Rede nicht minder als aus seinem Verhalten, dass er es mit einem gottesfürchtigen Manne zu tun hätte.»

Nächsten Tags suchen sie erneut Gerhard in seinem Quartier auf, um ihn zu überreden, seinen ständigen Aufenthalt in Ungarn zu nehmen. Jedenfalls behielt ihn Bischof Maurus nahezu zwei Monate lang bei sich,<sup>42</sup> während dessen Gerhard vor dem Volke predigte.

Bezeichnenderweise hebt die Legende hervor, der Bischof hätte bei dieser Gelegenheit auch den Abt von Pécsvárad eingeladen, der Predigt beizuwohnen.

<sup>38</sup> SS. I. 125.

<sup>39</sup> Vgl. J. HORVÁTH: Szt. István diplomáciája (St. Stephens Diplomatic) Budapest, 1937. S. 58.; GY. MORAVCSIK: Görögnyelvű monostorok Szt. István korában. Szt. István EK. (Kloster mit griechischer Sprache zur Zeit St. Stephens. St. Stephan Gedenkbuch) Bp. 1938. I. S. 404. und neuestens GY. BÓNIS: István király (König Stephan) Bp. 1956. S. 120—121.

<sup>40</sup> a. W. S. 61.

<sup>41</sup> Studies I. S. 16—17. und The mediev. Hung. hist. S. 157.

<sup>42</sup> a die inventionis sanctae crucis usque ad diem apostolorum Petri et Pauli apud se retinuit, c. 4. S. 486.

Danach nimmt der Abt von Pécsvárad Gerhard bei sich auf und behält ihn nahezu zwei Wochen lang zu Gast. Auch hier predigt Gerhard vor dem Volk, bei welcher Predigt wiederum auch Bischof Maurus zugegen ist. Unter ihrem Eindruck formt nunmehr Bischof Maurus sein endgültiges, keineswegs übereiltes Urteil über Gerhard, dem er in den folgenden Worten Ausdruck verleiht: «Seitdem man Gottes Wort in Ungarn zu verkünden begann, sah man in diesem Land noch keinen solchen Kleriker.»

Dieser in Einzelheiten gehende, lebhafte Bericht ist erklärlicherweise recht gut geeignet, im heutigen Leser den Eindruck zeitgenössischer Unmittelbarkeit zu erwecken, weshalb auch weder Karácsonyi,<sup>43</sup> noch Müller<sup>44</sup> und Macartney<sup>45</sup> Bedenken tragen, ihn für zeitgenössisch zu erklären.

Doch schon das Zwiegespräch mit dem Abt Rasina enthielt den Beigeschmack einer Art offizieller Untersuchung, als dieser an Gerhard die Frage richtete, ob ihm jemand die geplante Reise ins Heilige Land geraten habe. Doch was Gerhard nunmehr in Pécs und Pécsvárad widerfuhr, erschöpft vollends alle Anzeichen und Merkmale einer von Amts wegen eingeleiteten Prüfung. Er wird von den beiden kirchlichen Würdenträgern ins Gespräch gezogen, sie lassen ihn predigen und behalten ihn längere Zeit hindurch bei sich, um ihn möglichst gut kennenzulernen.

Dass zur Zeit Königs Stephans die aus der Fremde eintreffenden Kleriker und Geistlichen irgendeiner näheren Prüfung unterzogen worden wären, ist durchaus nicht wahrscheinlich. Im Gegenteil, auch die Grosse Legende König Stephans hebt eigens hervor, mit welchem Wohlwollen der König die aus dem Ausland nach Ungarn strömenden Glaubensbekehrer, Priester und Mönche empfing, zumal ihm diese zum Aufbau der kirchlichen Organisation alle höchst willkommen waren.

Eine wesentliche Änderung erfuhr jedoch diese Lage gegen Ende desselben Jahrhunderts. Das von König Ladislaus im Jahre 1092 in Szabolcs abgehaltene Konzil verfügte bereits, dass «jeder fremde Kleriker, der ohne Empfehlungsschreiben seines Bischofs das Land betritt, mittels richterlichen Urteils oder im Beisein von Zeugen einer Prüfung unterzogen werde, ob er kein Ordensbruder oder kein Mörder sei oder ob er irgendein kirchliches Gelübde abgelegt habe».<sup>46</sup>

Welche Bedeutung die Frage der eingewanderten Geistlichen mittlerweile erlangt hatte und wieviel Missbräuche solche verübt haben mögen, die sich für eingewanderte Priester ausgaben, geht aus der Verordnung im I. Gesetzbuch König Kolomans hervor, die rückwirkend eine Überprüfung der aus der Fremde gekommenen Priester und Diakone vorschreibt. Es heisst hier: «Einen

<sup>43</sup> a. W. S. 54.

<sup>44</sup> Századok, 1913. S. 431.

<sup>45</sup> Studies I. S. 14. und The mediev. Hung. hist. S. 157.

<sup>46</sup> Deer. S. Lad. I. 17.; L. ЗАВОДСЗКЪ: a. W. S. 161.

fremden Priester oder Diakon darf man bloss im Besitz eines Empfehlungsschreibens ins Land herein lassen. Die wir bereits bei uns aufgenommen haben, müssen auf die Berechtigung ihrer Einwanderung hin untersucht werden. Sofern uns über einen unter ihnen Nachteiliges zu Ohren kommt, soll sich dieser der Ausübung seines priesterlichen Amtes enthalten, bis er nicht durch Richterspruch bestätigt oder des Landes verwiesen wird.»<sup>47</sup>

Noch ausführlicher verfügt hierüber das zur Zeit König Kolomans abgehaltene I. Konzil von Esztergom: «Jene fremden Kleriker, die aus anderen Gegenden kamen, mögen entweder legale Zeugen stellen oder zurückkehren, um sich mit Empfehlungsschreiben zu versehen. Die jedoch schlecht beleumundet sind, mögen auf alle Fälle das Land verlassen und nur mit Empfehlungsschreiben wieder zurückkehren.»<sup>48</sup>

Doch nicht bloss die aus der Fremde eingewanderten Kleriker werden zur Zeit Kolomans überprüft, auch die einheimischen bedürfen eines Empfehlungsschreibens ihres zuständigen Bischofs, falls sie aus einer Diözese in eine andere übersiedeln.<sup>49</sup>

Die diesbezüglichen Verordnungen ergänzt ein Erlass König Kolomans, demzufolge «keine einziger Fremder ohne Bürgen im Land aufgenommen werden soll».<sup>50</sup>

An diese Verfügungen und kirchlichen Vorschriften hielt sich offenbar der Verfasser der Legende, alser so eingehend darüber berichtete, wie Gerhard nach Ungarn kam.

Da jedoch Gerhard sein Kloster laut eigenem Geständnis verlassen hatte, dürfte er offenbar auch keinerlei Empfehlungsschreiben oder sonstige Legitimation mitgebracht haben und von solchen weiss auch die Überlieferung nichts. Es ist daher durchaus naheliegend, das der Autor diesen Mangel im Sinne der gesetzlichen Bestimmungen und der Konzilsbeschlüsse ergänzte und Gerhard somit seinen eigenen Zeitgenossen gegenüber «legitimierte».

Das ihm gegenüber angewandte Untersuchungsverfahren fand laut Bericht der Legende vor König Stephan seinen Abschluss. Maurus und Anastasius nahmen nämlich Gerhard mit sich nach Fehérvár zu König Stephan (Kapitel 5.) «Als der König Gerhard erblickte» — heisst es weiter in der Legende, — «fragte er heimlich Bischof Maurus: Von wo kam dieser Mensch zu uns?» Wor- auf Bischof Maurus dem König über den Zweck der Sendung Gerhards Bericht erstattet, indem er gleich hinzufügt: «Egregius enim est clericus». Damit übernimmt Bischof Maurus gleichsam die Bürgschaft für den ohne Papiere eingetroffenen Gerhard, er wird gewissermassen der von Kolomans Gesetzen vorgeschriebene fideiussor. Zweifellos lauten König Stephans Worte in der Grossen

<sup>47</sup> Decr. Colom. I. 3.

<sup>48</sup> Syn. Strig. I. 21.

<sup>49</sup> Syn. Strig. I. 19.

<sup>50</sup> Decr. Colom. I. 4.: *Nullus indigena sine fideiussore recipiatur.*



Legende nach dieser Unterredung<sup>51</sup> «dabo tibi in regno meo ubique potestatem predicandi» — ich gebe dir die Befugnis, wo immer in meinem Lande zu predigen — wie Schlussworte einer amtlichen Untersuchung. Die hier gebrauchten Redewendungen entstammen dem juristischen Wortschatz.

Auf Grund des Gesagten sind mithin die bisher besprochenen Kapitel der Grossen Legende bestimmt nicht authentisch und können keinesfalls das Werk eines Zeitgenossen sein. Blieben auch die Konzilbestimmungen noch weiterhin in Kraft, darf dennoch angenommen werden, dass die Legende nicht später als einige Jahrzehnte nach dem Erlass der zitierten Verordnungen verfasst wurde. Denn im allgemeinen lässt sich die Beobachtung machen, dass längere Zeit hindurch gültige Gesetze nach einer Weile an Aktualität verlieren. Demgegenüber legt diese eingehende und umständliche Beschäftigung der Legende mit Gerhards «Rechtfertigung» den Schluss nahe, dass zur Entstehungszeit der betreffenden Kapitel diese Verordnungen noch überaus zeitgemäss und keineswegs veraltet waren.

Wohl gelangen wir auf diese Weise noch zu keiner genauen Zeitbestimmung, aber dennoch erscheint die von mehreren Forschern (Kaindl, Madzsar, Domanovszky, L. Erdélyi und Hóman) vorgeschlagene Datierung ins 13—14. Jahrhundert auf Grund folgender Erwägungen unhaltbar zu sein:

In der zweiten Hälfte des 12. und zu Beginn des 13. Jahrhunderts nahm infolge des Aufblühens der französischen und italienischen Universitäten die Zahl jener auf den Landstrassen von einer Universitätsstadt zur anderen gruppenweise ziehenden Wanderkleriker und Wanderstudenten (doch nicht der Ordensbrüder) sehr beträchtlich zu, die sich unterwegs Verpflegung und Unterkunft häufig durch Possenreissen, unterschiedliche Streiche, allerhand Ulk und Schabernack verdienten. Da sie dem geistlichen Stand angehörten, genossen sie überall das «privilegium fori», jenes kirchliche Vorrecht, das sie der weltlichen Gerichtsbarkeit entzog. Die Folge war, dass sie diese ihre Ausnahmstellung immer häufiger missbrauchten und unter ihrem Schutz stahlen, Betrügereien verübten und ein ausschweifendes, unmoralisches Leben führten, wodurch sie nicht bloss die gutgläubigen Bürger schädigten, sondern auch die Geistlichkeit um Lebensmittel und Herbergsgelder betrogen.

Unter solchen Umständen ergriff die Kirche selbst Massregeln gegen sie und vom Anfang des 13. Jahrhunderts an wurde auf den Konzilen in Frankreich und Deutschland eine ganze Reihe von Verfügungen gegen sie erlassen. Das erste bekannte Konzil, das streng gegen sie auftrat, war jenes von Trier im Jahre 1227, dessen Verfügungen dann im Laufe des 13. und zu Beginn des 14. Jahrhunderts noch eine lange Reihe von Schutzmassnahmen folgte.<sup>52</sup> In die-

<sup>51</sup> SS. II. 488.

<sup>52</sup> Diese wurden zusammengestellt von: N. SPIEGEL: *Die Vaganten und ihr »Orden«*, Speyer, 1892. S. 57—58, 60, 65—68; O. DOBIACHE—ROJDESTWENSKY: *Les poésies des goliards*, Paris, 1931. S. 21—24.; ALLEN: *The wandering scholars*, New York, 1931.; RABY: *Hist. of secular latin poetry in the middle ages*, Oxford, 1934.

sen Erlässen heissen diese fahrenden Studenten *scolares vagi*, *vagi*, *vagantes*, *clerici vagabundi*, *goliardi*, *goliardenses* usw.

Was nun die Gerhard-Legende anbelangt, kommen in ihr diese im 13—14. Jahrhundert üblichen Bezeichnungen nicht vor, obwohl Gerhard selbst als Ziel seiner Reise Studien im Heiligen Land angibt. Deshalb ist es vollkommen unwahrscheinlich, dass der Autor, der wie man sah, durchaus nicht vor Anachronismen zurückschreckt, nicht, schon des abschreckenden Zweckes willen, eine oder die andere dieser Bezeichnungen verwendet hätte. Diesbezüglich können wir uns mit vollem Recht auf die nicht eben schonungsvollen Worte des Abtes Rasina berufen, deren Zweck es offenbar war, Gerhard von seiner eines Ordensbruders unwürdigen Reise abzuschrecken. Wie man sah, zitiert der Verfasser an dieser Stelle nahezu wörtlich die Verordnung des Papstes Urban — der vom Kardinal Goffridus stammenden Fassung entsprechend —, obwohl er sich doch im 13—14. Jahrhundert offenbar weit wirksamer auf Konzilsbeschlüsse hätte berufen können, die gegen die *vagantes clerici* gerichtet waren und deren Verhalten brandmarkten. Er hätte sich dabei, statt diese wörtlich wiederzugeben, mit einer sinngemässen Bezugnahme begnügen können, wie er es in Verbindung mit dem päpstlichen Erlass tat.

Doch glauben wir uns in dieser Hinsicht noch zu weiteren Schlüssen berechtigt zu sein. Wir glauben nämlich kaum in der Annahme fehlzugehen, dass ein Autor des 13. oder 14. Jahrhunderts die zu jener Zeit besonders «heiklen» Fragen schwerlich mit derartiger Ausführlichkeit behandelt hätte, zumal dies geradezu als eine den Absichten der Kirche zuwiderlaufende Propaganda für dieses Vagantenleben gebildet hätte, das unter Berufung auf das «vagante Vorleben» des später heiliggesprochenen Bischofs Gerhard entgegen den kirchlichen Intentionen mit Erfolg hätte verteidigt werden können. Demgegenüber vermochte jene Einstellung der Legende, der gemäss Gerhard bei seiner Ankunft einem zu Beginn des 12. Jahrhunderts üblichen und auch von den heimischen kirchlichen Gesetzen vorgeschriebenen «Legitimationsverfahren» unterzogen wurde, bei niemand Anstoss oder Missfallen zu erregen, da ein solches Vorgehen damals vom vorneherein noch keinerlei abfällige Beurteilung oder Brandmarkung bedeutete. Andererseits schliesst die Berufung auf die Kreuzzüge und auf den Erlass Papst Urbans die Möglichkeit einer Datierung dieser Stellen auf eine frühere, mit Gerhard annähernd gleichaltrige Zeit aus.

Auf Grund all dieser Erwägungen lässt sich wohl mit Recht die Behauptung aufstellen, dass diese Kapitel der Legende ganz bestimmt weder im 13., noch im 14. Jahrhundert geschrieben werden konnten. Sie können ausschliesslich ein Erzeugnis des 12. Jahrhunderts bilden, im Gegensatz zu jenen Ansichten, die ihre Entstehungszeit entweder in die Zeit Gerhards oder aber ins 13—14. Jahrhundert verlegen.

Gegenüber der Zeit Gerhards sind die genannten Kapitel zweifellos anachronistisch, nicht bloss wegen der Berufung auf die Kreuzzüge und die Uni-

versität von Bologna, die allenfalls auch als jeweilige Interpolation betrachtet werden kann, sondern in Anbetracht der gesamten, darin vertretenen Auffassung und dem ganzen Argumentationsverfahren nach, weshalb diese Kapitel unmöglich einem zeitgenössischen oder nahezu zeitgenössischen Autor zugeschrieben werden können, wie dies Karácsonyi, Müller und Macartney annehmen, ebensowenig aber auch einem Autor des 13—14. Jahrhunderts.

Ferner geht aus den Schilderungen in diesen Kapiteln hervor, dass sie zwar zweifellos erdichtet, doch keineswegs ziellos «erfunden» sind, sondern im Bericht über Leben und Taten Gerhards die religiösen und gesellschaftlichen Gesichtspunkte im Geiste einer ganz bestimmten Zeit zur Geltung bringen und diesen entsprechenden Ausdruck verleihen. Bieten diese Kapitel der Legende mithin auch keine authentischen Aufschlüsse für die Zeit Gerhards, so lässt sich ihr Quellenwert bezüglich der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts dennoch nicht bezweifeln.

Was diesen Teilen der Legende dennoch den Anschein der Tatsachentreue verleiht, besteht ausser der unmittelbar ansprechenden Dialogform darin, dass der Verfasser Titel und Gegenstand der bei verschiedenen Gelegenheiten gehaltenen Predigten Gerhards genau angibt. Zum Peter- und Paulsfest wählte er in Pécs das Bibelzitat «Dies sind die Männer der Barmherzigkeit»<sup>53</sup> zum Thema seiner Predigt, am Tage des Hl. Benedikt nahm er in Várad den Spruch «Der Gerechte blüht wie die Lilie»<sup>54</sup> zum Ausgangspunkt seiner Predigt, während er in Fehérvár zu Mariä Himmelfahrt seiner Predigt das Zitat von der «Frau im Sonnengewande» aus dem Buch der Offenbarungen<sup>55</sup> zugrundelegte. Von der letzteren bemerkt der Verfasser der Legende, «es hätte keine Schrift gegeben, aus der Gerhard während der Predigt keine Stellen zitiert hätte». Das dürften authentische Angaben sein, die dafür zeugen, dass der Autor der Legende unter Gerhards verschiedenen Schriften auch mehrere Predigten gekannt haben dürfte. Jedenfalls ist dieser Bericht für Gerhards Interpretationsmethode der Schrift, für die Häufung biblischer Zitate und deren allegorisierende Erläuterung äusserst bezeichnend und zutreffend. Trotzdem lässt sich dieser Umstand in Anbetracht der obigen Untersuchungsergebnisse nicht als Beweis für die Gleichzeitigkeit dieser Legendenkapitel ansehen.

Ebenso wird jedoch auf Grund des oben Gesagten auch der von I. Madzsar für die späte Datierung, ins 14. Jahrhundert angeführte Beweisgrund hinfällig, der sich auf die auffallend gute Kenntnis des Autors in betreff der auf dem Wege von Ungarn nach Venedig befindlichen einzelnen Stationen stützt. Von der Kenntnis dieser Reiseroute ausgehend verweist Madzsar auf jene Verhandlungen, die Ludwig der Grosse mit Venedig zur Erwerbung der Reliquien St. Pauls des Eremiten führte. Madzsar zieht hierbei die Möglichkeit in Be-

<sup>53</sup> Eccli 44. 10.

<sup>54</sup> Oseas 14. 6.

<sup>55</sup> Apoc. 12. 1.

tracht, «die ganze Grosse Legende wäre allenfalls nach 1381 von jemand verfasst worden», der zu jener Zeit zwecks Erwerbung der Reliquien St. Pauls des Eremiten des öfteren nach Venedig entsendet worden sei.<sup>56</sup>

Die Kenntnis der nach Venedig führenden Strasse war seit Eroberung der dalmatinischen Städte durch König Koloman durchaus keine Seltenheit in Ungarn. Eine überaus bezeichnende Angabe hierfür findet sich in einer Urkunde aus dem Jahre 1351, laut welcher ein gewisser Abschnitt dieser Strasse noch zur Abfassungszeit dieser Urkunde der «Weg König Kolomans» genannt wurde.<sup>57</sup> Jedenfalls wurde diese Strasse seit der Regierungszeit König Kolomans auf Grund der regen diplomatischen und Handelsbeziehungen mit den dalmatinischen Städten und mit Venedig allgemein bekannt, so dass dieser Umstand keinen stichhaltigen Beweis für Madzsars späte Legendendatierung zu bilden vermag.

Immerhin können wir es auf Grund der obigen Erwägungen keinesfalls für einen blossen Zufall halten, dass die Kleine Legende Gerhards geplante Reise ins Heilige Land und seinen Empfang in Ungarn in einigen Worten abtut und sich lediglich auf einen knappen Tatsachenbericht beschränkt. Mit Rücksicht auf die zu Beginn des 13. Jahrhunderts — zu welcher Zeit die Kleine Legende unserer Ansicht nach verfasst wurde, — «heikle» Natur dieser berichteten Tatsachen, wird jedoch hier Gerhards Reise mit einer mystischen biblischen Allegorie begründet, indem es in der Kleinen Legende heisst: «Seiner Verwandtschaft entrissen hielt er mithin gen Osten, wo Abraham einst zu Wohlstand gelangt und zum Vater vieler Völker geworden war, um auch selbst durch die Mühen seiner Pilgerfahrt des von Jesus Christus aus dem Stamme Abrahams erteilten Segens teilhaftig zu werden, gleich dem gottesfürchtigen Abraham.»<sup>58</sup>

Falls daher die Ergänzung der Legende im Laufe des 13—14. Jahrhunderts erfolgt wäre — wie dies die Verfechter der späten Entstehungszeit der Grossen Legende behaupten —, dann hätte sich der Verfasser gewiss nicht an ein derart «heikles» Thema herangewagt, da er es schwerlich riskieren konnte, den bereits vor langem heiliggesprochenen Bischof, den im ersten Gesetzbuch des Königs Ladislaus auch offiziell gefeierten «Heiligen»<sup>59</sup> in den Verdacht zu bringen, aus der Reihe der berüchtigten «clerici vagabundi» hervorgegangen zu sein. Die Kleine Legende weist den Weg, wie diese «heikle Frage» umgangen werden kann und zur Zeit, als die Kleine Legende geschrieben wurde, verschwieg man in der Tat diese Episode aus dem Leben Gerhards, oder zumindest sah man von ihrer Erörterung ab.

<sup>56</sup> Századok, 1913. S. 516—517.

<sup>57</sup> Anjoukori Okmánytár [Anjouzeitliches Archiv] V. 530., zitiert bei J. KARÁCSONYI: a. W. S. 59.

<sup>58</sup> Kleine Legende, 2. Kapitel.

<sup>59</sup> Decr. Lad. I. 38.; L. ZÁVODSZKY: a. W. S. 164.

Zu gleichem Ergebnis führt auch die Untersuchung der übrigen, von den Chroniken unabhängigen Teilen der Grossen Legende.

Im 10. Kapitel wird darüber berichtet, dass «eines Tags dreissig neu bekehrte Männer den Bischof aufsuchten und ihn baten, ihre Söhne in Obhut zu nehmen, sie in den Wissenschaften auszubilden und zu Klerikern zu weihen». Diese Jünglinge machten, so berichtet die Legende weiter, in kurzer Zeit in den Wissenschaften «ungewöhnliche» Fortschritte, angesichts deren auch die «Adeligen und hochgestellten Persönlichkeiten» ihre Söhne zur Ausbildung dem Bischof übergaben, aus denen dann die ersten Domherren im Kloster St. Georgs des Märtyrers hervorgingen. Im 11. Kapitel kehrt der Verfasser erneut auf die «ersten dreissig Schüler» zurück, die vom Bischof geweiht und zu Domherren ernannt worden waren.

Im Gegensatz zu Karácsonyi,<sup>60</sup> der diesen Bericht für authentisch und zeitgenössisch hält, bemerkte bereits Madzsar,<sup>61</sup> dass «der Aufschwung des Schulunterrichtes mit den Verhältnissen im 11. Jahrhundert in keinem Einklang steht»; eben deshalb erklärte er diesen Bericht der Legende für ein «von einer viel später tätigen Feder gezeichnetes utopistisches Bild».

Zur Zeit König Stephans und besonders zu Beginn der Bekehrungstätigkeit von Bischof Gerhard, als, wie auch die Legende selber zugibt, «viele noch von den vom Königernannten Gespanen» — offenbar zwangsweise — zur Taufe geführt wurden, lässt sich in der Tat schwerlich ein derartiger Glaubenseifer vorstellen, wie ihn die Legende schildert.

Aber die Frage lässt sich dennoch nicht so einfach entscheiden, und es bedarf einer eingehenderen Prüfung. Einesteils unterliegt es nämlich keinem Zweifel, dass unter der Regierung König Stephans, zu jener Zeit, als die Bekehrung des ungarischen Volkes zum Christentum und der Ausbau der kirchlichen Organisation eben im Gange war, grosser Bedarf an Glaubensbekehrern, Priestern und Mönchen herrschte und dass König Stephan somit die aus dem Ausland eintreffenden Kleriker mit offenen Armen und aller Wahrscheinlichkeit nach ohne irgendwelche besondere Kontrolle aufnahm. Auf alle Fälle sucht man unter den von König Stephan erlassenen Gesetzen vergebens nach irgendeiner Verfügung, die den Zustrom fremder Geistlicher erschwert oder an Bedingungen geknüpft hätte, obwohl sich in ausländischen Gesetzbüchern leicht Vorbilder für solche Beschränkungen hätten finden lassen.<sup>62</sup> Um so mehr bedurfte es ausländischer Priester, als sich die mehr oder weniger Zwangsbekehrten anfänglich nicht eben zur geistlichen Laufbahn drängten. Erstmalig scheint es erst zur Zeit des Königs Ladislaus gelungen zu sein, den Bedarf an Priestern aus der heimischen Sukkreszenz zu decken, da die Synode von Szabolcs als erste in Ungarn Massnahmen trifft, dass, wie wir bereits weiter oben sahen, die

<sup>60</sup> Szt. Gellért . . . élete. S. 110.

<sup>61</sup> Századok, 1913. S. 513.

<sup>62</sup> Vgl. L. ZÁVODSZKY: a. W. S. 70.

aus der Fremde eintreffenden Kleriker vor ihrer Aufnahme im Land einer Prüfung zu unterziehen seien, um festzustellen, ob der Betreffende kein Laienbruder oder Mörder sei.<sup>63</sup>

Eine andere, doch nicht minder wichtige Frage ist die, aus welchen Schichten sich dieser Nachschub an heimischen Priestern rekrutierte. Über die Herkunft der ersten dreissig Schüler schweigt die Gerhard-Legende wohlweislich, doch aus der eine gewisse Gegenüberstellung enthaltenden Bemerkung, später hätten auch «Adelige und hochgestellte Persönlichkeiten» ihre Söhne zum Unterricht dem Bischof anvertraut, lässt sich mit Recht darauf schliessen, dass die ersten Schüler *nicht* aus den führenden Gesellschaftsschichten entstammten. Unter Berücksichtigung der von König Koloman erlassenen Gesetze und der zu jener Zeit getroffenen Konzilsverfügungen können wir rückwirkend sogar mit einiger Gewissheit annehmen, dass der Grossteil dieser Schüler dem Stand der Unfreien oder Halbfreien angehörte. Jedenfalls enthalten die Bestimmungen des ersten Esztergomer Konzils auch zwei Verfügungen, in deren Sinne Bedienstete oder Halbfreie *nicht* zu Klerikern geweiht werden sollen. Die 30. Verordnung dieses Konzils besagt: «Niemandes Knecht soll zum Kleriker geweiht werden, es sei denn, er hätte zuvor von seinem Herrn die volle Freiheit wiedererlangt.»<sup>64</sup>

Diese Bestimmung findet ihre Ergänzung im Punkt 69. der Konzilsbeschlüsse, der nicht bloss die Priesterweihe des unfreien Gesindes, sondern auch der Hausgenossen des Herrn, seines ständigen Gefolges, und darüber hinaus sogar des zur Burggemeinschaft gehörigen Burgvolkes verbietet. Es heisst hier: «Wenn jemand eines anderen Diener oder eine in dessen Dienst stehende Person, die ihrem Herrn ohne dessen Zustimmung nicht entfremdet werden darf, oder wen immer aus dem Burgvolk ohne Wissen und Einwilligung seines Herrn im Lesen und Schreiben unterrichtet oder zum Kleriker macht, muss diesen loskaufen und überdies noch 50 Pensen entrichten.»<sup>65</sup>

Diese strengen Verordnungen weisen darauf hin, dass das I. Esztergomer Konzil auf diesem Wege eine seit langem bestehende Praxis abschaffen wollte. Ihre Erklärung findet diese Bestimmung in der offenkundigen Absicht, auf diese Weise das Eigentumsrecht der Herren über ihre Dienerschaft und ihre Gefolgsleute zu schützen, wobei zur Zeit König Kolomans gewiss auch die zahlenmässige Abnahme des Gesindes eine nicht unwesentliche Rolle gespielt haben dürfte. Darauf deutet auch ein Erlass König Kolomans hin, demzufolge «niemand es wagen darf, ungarische oder in Ungarn geborene Knechte oder

<sup>63</sup> Decr. Lad. I. 17.

<sup>64</sup> Syn. Strig. I. 30.: *Nullius servus clericus ordinetur, nisi antea dominus eius plenum sibi dederit libertatem.*

<sup>65</sup> Syn. Strig. I. 69.: *Si quis alterius servum vel servientem talem, qui domino suo sine ipsius voluntate alienari non potest, aut quemlibet de civili populo literas docuerit seu clericum fecerit absque consciencia et confessione domini sui, ipsum redimat et insuper L pensas persolvat.*

Mägde, auch nichtungarischer Abstammung . . . ausserhalb Ungarns zu verkaufen oder solche auszuführen». <sup>66</sup>

Einigermassen anders dürfte die Lage der Dinge zur Zeit König Stephans gewesen sein, als die Anzahl der Sklaven und Gefolgsleute noch aus den Kriegszügen ergänzt werden konnte. Eben deshalb trachtete auch König Stephan im Wege entsprechender Gesetze die Sklavenbefreiung zu fördern <sup>67</sup> und wenn auch die Sklavenbefreiung unter der Regierung König Stephans nicht jenen Umfang erreichte, wie dies die spätere Überlieferung und Kézais tendenziöse rechtsgeschichtliche Erörterungen glauben machen möchten — denen zufolge König Stephan alle christlichen Sklaven befreit hätte <sup>68</sup> —, verbieten zumindest seine Gesetze, im Gegensatz zu jenen König Kolomans, den Unfreien und Halbfreien nicht, durch Eintritt in den Klerikerstand ihre schwere soziale Lage zu erleichtern.

Fügen wir zu all diesen Erwägungen noch hinzu, dass sich die in der Legende erwähnten «ersten dreissig Schüler» aus den Reihen des Volkes oder der Unfreien in dem erst kurz zuvor befriedeten Landesteil des Ajtony zur Aufnahme in den Klerikerstand meldeten, wo wegen der eben erst stattgefundenen Kämpfe die öffentliche Rechtslage noch keine endgültige Klärung gefunden haben dürfte, und wo die byzantinische Form des Christentums schon seit längerer Zeit bekannt war, und die mit dieser verbundene Ausnahmstellung der Kleriker vermutlich auch einen starken Reiz ausübte, dann müssen wir den Hinweis der Legende auf die Schüler als authentische, zeitgenössische Angabe betrachten. Gegenüber der oben zitierten Verfügung des I. Konzils von Esztergom zur Zeit König Kolomans konnte schwerlich eine derartige Begebenheit erfunden worden sein.

Es ist eine andere Frage, zu welchem Zweck diese Episode in die Legende aufgenommen wurde. In Wirklichkeit ist sie innerhalb der Lebensbeschreibung Gerhards ziemlich unwesentlich und besagt eigentlich bloss, dass der mit der Organisation des Kirchenwesens betraute Bischof für den Klerikernachwuchs und dessen Unterricht sorgte. Dennoch ist gerade diese Episode für die Ermittlung der Entstehungszeit und der Entstehungsumstände der Grossen Legende von ausschlaggebender Bedeutung. Nachdem wir zu der Überzeugung gelangt sind, dass die Angabe der Legende über die ersten dreissig Schüler authentisch und zeitgerecht ist, und nachdem wir bezüglich des beim Eintreffen Gerhards angewandten «Legitimationsverfahrens» andernteils feststellen mussten, dass die Kapitel 1. bis 5. keinesfalls von einem zeitgenössischen Verfasser stammen können, kommen wir notwendigerweise zu dem Schluss, dass die Grosse

<sup>66</sup> Decr. Colom. I. 77.: *Nemo servum in genere Hungarorum vel quemlibet in Hungaria natum etiam alienigenam nec ancillam . . . extra Hungariam vendere vel ducere audeat . . .*

<sup>67</sup> Decr. St. Steph. I. 18.; L. ZÁVODSZKY: a. W. S. 147.

<sup>68</sup> Vgl. diesbezüglich: J. HORVÁTH: Árpádkori latinnyelvű irodalmunk stílusproblémái (Stilprobleme unserer lateinischen Literatur in der Zeit der Árpáden.) Budapest, 1954. S. 375.

Legende irgendeine zeitgenössische Quelle haben musste. Fügen wir gleich hinzu, dass diese zeitgenössische Quelle nicht in der Kleinen Legende zu suchen ist, da letztere eben von den genannten Schülern und dem Unterricht kein Wort enthält. Auf eine solche zeitgenössische Quelle wiesen bereits mehrere Forscher hin. Fr. Müller wollte ihren Verfasser in jenem Meister Walther erblicken, von dem in der Legende so häufig die Rede ist, und J. Karácsonyi schrieb sogar die Autorschaft der gesamten Grossen Legende demselben Walther zu. Vorsichtiger äusserte sich über diese Quelle Macartney, der ihren Verfasser «Narrator von Csanád» nannte.<sup>69</sup> Diese früheren Forscher wollten — allenfalls mit der einzigen Ausnahme Macartneys — in diesem Quellenwerk eine «primitive» Gerhard-Biographie erblicken, doch müssen wir aller Wahrscheinlichkeit nach viel eher an chronologische Aufzeichnungen eines Ordens- bzw. Domkapitelchronisten denken, die natürlich auch über Gerhard handelten, doch keineswegs über ihn allein. Diese in zeitlicher Reihenfolge verfasste Quelle mag auch den Grund für die Aufnahme zahlreicher solcher Einzelheiten in die Grosse Gerhard-Legende gebildet haben, die mit des Bischofs Leben nur sehr lose oder überhaupt nicht zusammenhängen (wie beispielsweise die Geschichte des in die Kirche geflüchteten Dieners, die Probleme der «Domkapitel»-Schule, die Erwähnung der griechischen Mönche, die Hinweise auf lokale Bräuche usw.). Möglicherweise war der Verfasser dieser Aufzeichnungen Meister Walther, der Leiter dieser Schule, weshalb auch seiner Tätigkeit in der Legende ein so unverhältnismässig breiter Raum gewidmet wird.

Die Legende wurde indes nicht bloss deshalb durch Beschreibung solcher nebensächlicher, mit dem Leben Bischof Gerhards nur in losem Zusammenhang stehender Begebnisse bereichert, weil der spätere Autor der Legende diesbezügliche Angaben in den als Quellenwerk benützten Aufzeichnungen des Csanáder Domkapitels vorfand, sondern offenbar auch deshalb, weil diese im Leben Gerhards unwesentlichen, «zusätzlichen» Ereignisse zur Entstehungszeit der Legende zu den wichtigsten Fragen der aktuellen Kirchenpolitik zählten. Der Verfasser schöpfte mithin die Gesichtspunkte zu seiner Biographie aus den Problemen seiner eigenen Zeit.

Diesen Gesichtspunkten begegnen wir abermals in den zur Zeit König Kolomans erlassenen Gesetzen und Konzilsverordnungen. Eine Verfügung des I. Konzils von Esztergom lautet: «Ungelernte sollen keine Priesterweihe erhalten, die jedoch bereits geweiht sind, sollen entweder lernen oder abgesetzt werden.»<sup>70</sup>

Noch bezeichnender ist eine andere Bestimmung des Konzils, der gemäss

<sup>69</sup> The Csanad Narrative bzw. The Csanad Narrator: The medieval Hung. hist. S. 156—157.

<sup>70</sup> Syn. Strig. I. 6.: *Ut ydiote presbyteri non ordinentur; qui vero ordinati sunt, discant aut deponantur.*



«die Domherren» — von denen in der Legende die Rede ist — «im Kloster, die Kaplane am königlichen Hof die Schriftsprache (d. h. lateinisch) sprechen sollen».<sup>71</sup>

Nicht nur die weltlichen Geistlichen wurden vom Esztergomer Konzil zum Lernen verpflichtet, sondern auch die Ordenspriester, durch die Vorschrift, «jeder Mönch müsse die Regeln des Hl. Benedikt kennen und verstehen».<sup>72</sup>

Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, dass es diese Bestimmungen waren, die dem Verfasser der Legende zum Leitsatz dienten, als er in der Person Gerhards das Musterbild eines Kirchenorganisators zeichnen wollte. Freilich blieben diese Verfügungen auch späterhin noch in Geltung, doch waren sie offenbar zur Zeit der Kirchenreformen unter König Koloman und in den darauffolgenden Jahren von grösster Aktualität. Eben deshalb übergang der Verfasser die in dem Quellenwerk vorgefundenen, auf das Schulwesen bezüglichen Angaben keineswegs, obwohl diese weniger die Persönlichkeit Gerhards, als vielmehr jene des mit dem Unterricht beschäftigten Meisters Walther und seines Stellvertreters in den Vordergrund stellen.

Was nun die laut obigem gefolgerte ältere bzw. zeitgenössische Quelle anbelangt, dürfte diese unserer Meinung nach schwerlich die von den früheren Forschern angenommene Gerhard-Biographie oder Legende gewesen sein, da jene Angaben der Grossen Legende, die sich auf dieses ältere Quellenwerk zurückführen lassen, nahezu ohne Ausnahme keinen unmittelbaren Bezug auf Gerhards Leben und Tätigkeit haben, vielmehr das Leben seiner Umgebung schildern. Eben deshalb kann so gut als nahezu gewiss angenommen werden, dass diese Aufzeichnungen innerhalb der Körperschaft des vom Bischof Gerhard gegründeten Domkapitels von Csanád zu Papier gebracht wurden und als zeitgenössische Berichte volle Glaubwürdigkeit verdienen. So muss beispielsweise die in der Grossen Legende enthaltene Namensliste der Mitarbeiter Gerhards im Békérungswerke als authentisch gelten. Selbstverständlich vermerkte diese Aufzeichnung auch die jeweiligen Ordenshäuser, aus denen die einzelnen Mönche nach Marosvár gekommen waren. Ebenso glaubwürdig sind die Angaben über das Schulwesen und das Leben der Domherren und jedenfalls deutet auch die Geschichte der singenden Magd auf die Interessensphäre des mit dem Gesangsunterricht betrauten Schulmeisters hin, in welche Erzählung die im Mittelalter gebräuchlichen musikalischen Begriffe und Fachausdrücke auf gelehrte Art eingebaut wurden, wie dies Béla Himpfner so überzeugend nachwies.<sup>73</sup>

Hingegen kann natürlich der Bericht der Legende über die Spende,

<sup>71</sup> Syn. Strig. I. 5.: *Ut canonici in clauistro, et capellani in curia literatorie loquantur.*

<sup>72</sup> Syn. Strig. I. 37.: *... regulam beati Benedicti omnes monachi sciant et intelligant.*

<sup>73</sup> B. HIMPFNER: A Gellért-legenda énekcs szolgáloja (Die singende Magd der Gerhard-Legende) EPhK 1910. S. 394.

die König Stephan dem Kloster der Hl. Jungfrau in Csanád zukommen liess und die er zum Bau der St. Georgskirche stiftete (Mitte des 12. Kapitels), schon deshalb nicht auf die besagte Quelle zurückgeführt werden, weil der Verfasser hier anachronistisch die Bezeichnung *marca* gebraucht. Völlig auf diese ältere Quelle geht dagegen die Erzählung vom Diener am Ende des gleichen Kapitels zurück, die in keinerlei gegenständlichem Zusammenhang mit der Lebensbeschreibung Gerhards steht, um so mehr jedoch in der zeitgenössischen Aufzeichnung des Klosters bzw. des Domkapitels am Platze gewesen sein mag, da es vom Standpunkt des Klosters durchaus der Aufzeichnung wert erschien, auf welche Art es zu einem Diener auf Lebenszeit gekommen war, der dank dem kirchlichen Asylrecht zwar der Todesstrafe entging, dafür jedoch bis an sein Lebensende im Kloster Frondienste leisten musste.

Bemerkenswert ist übrigens in diesem Zusammenhang, dass sich in den Gesetzen König Stephans keine Erwähnung des im Mittelalter ganz allgemeinen kirchlichen Asylrechtes findet, mit einer einzigen, negativen Ausnahme, bezüglich der Verschwörer gegen König und Staat.<sup>74</sup> Dieser Erlass besagt nämlich, dass Verschwörer das Schutzrecht der Kirche nicht geniessen.<sup>75</sup> Hieraus lässt sich mit Recht darauf schliessen, dass im Falle anderweitiger Verschulden auch die Rechtsgepflogenheit unter König Stephan das Asylrecht der Kirche anerkannte.

Umso häufiger berufen sich die Rechtssatzungen des Königs Ladislaus auf das kirchliche Schutzrecht, im Zusammenhang mit den von Freien oder Unfreien verübten Diebstählen.<sup>76</sup> Das von der Kirche gewährte Asylrecht weist jedoch gerade zur Zeit des Königs Ladislaus beträchtliche Schwankungen auf. Laut Decr. II. 12. befreite beispielsweise die Flucht in die Kirche den Dieb vor der Bestrafung keineswegs, sondern man schleifte ihn, einerlei, ob es sich dabei um einen Diener oder Freien handelte, aus der Kirche und blendete ihn, war der Dieb ein Freier, so wurden sogar seine minderjährigen Kinder ihrer Freiheit verlustig und zu Knechten. Dagegen besagen Punkt 4. und 5. des III. Gesetzbuches, dass der in den Schoss der Kirche geflüchtete freie Dieb zum Diener der Kirche werde, sonst gehängt werden soll, während den in die Kirche geflüchteten unfreien Dieb sein Herr gegen Entrichtung einer *pensa* loskaufen, zugleich aber auch den von diesem angerichteten Schaden vergüten müsse. Jedenfalls scheinen König Kolomans Gesetze diese strengen Bestimmungen bereits gemildert zu haben, indem sie den in die

<sup>74</sup> Decr. St. Steph. II. 17.; L. ZÁVODSZKY: a. W. S. 155.

<sup>75</sup> *Si quis in regem aut in regnum conspiraverit, refugium nullum habeat ad ecclesiam.*

<sup>76</sup> Decr. Lad. II. 1., 2., 12. III. 4., 5.

Kirche geflüchteten Dieb «um der Kirche willen» von der Strafe der Blendung oder anderweitigen Verstümmelung freisprachen.<sup>77</sup>

Es geht aus diesen Verfügungen hervor, dass die in der Legende wiedergegebene Szene der Flucht in die Kirche, d. h. die Möglichkeit einer Wahl zwischen Galgen und lebenslänglicher Knechtschaft den gesetzlichen Bestimmungen gemäss auch zur Zeit des Königs Ladislaus gegeben war, mit gleichem Recht lässt sich dies aber auch schon zur Zeit König Stephans vermuten, während eine solche Gegebenheit unter der Regierung König Kolomans bereits überholt erscheint. So steht der Annahme, dieser Bericht der Legende sei auf eine mit Gerhard gleichaltrige Aufzeichnung zurückzuführen, nichts im Wege.

Auf Grund dieser Erwägungen müssen wir bezüglich jener Stellen der Legende, die sich auf eine zeitgenössische, allerdings weniger mit der Person Gerhards, als vielmehr mit den Lebensumständen seiner Umgebung befassende Quelle zurückführen lassen, gegenüber Kaindls und Madzsars Auffassung dem Standpunkt Macartneys beipflichten, obwohl er nicht immer die gleichen Stellen der Grossen Legende auf die ältere, zeitgenössische Quelle zurückführt, wie wir es in obigem taten. Macartney äussert sich hierüber folgendermassen: «Diese Kapitel sind als Spiegelbild der gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnisse Ungarns im 11. Jahrhundert von unübertrefflichem Interesse und es ist sehr zu bedauern, dass ihnen die Historiker zufolge der irrigen Auffassung, als stammten sie aus späterer Zeit, im allgemeinen nur wenig Aufmerksamkeit schenkten.»<sup>78</sup> Fügen wir jedoch gleich hinzu, dass auch Macartney, ebenso wie seine Vorgänger Karácsonyi und Fr. Müller, die Beweise für seine Behauptung schuldig geblieben ist.

Obwohl wir auf diese Weise die Authentizität eines beträchtlichen Teiles der Grossen Legende nachzuweisen vermochten, so müssen aber zur Ermittlung ihrer Entstehungszeit doch noch weitere, bisher nicht erwähnte Momente einer eingehenderen Prüfung unterzogen werden.

Im 13. Kapitel berichtet die Legende, Bischof Gerhard habe sich einmal (*quodam tempore*) drei Tage lang in strenger Abgeschlossenheit auf sein Zimmer zurückgezogen und während dieser Zeit auch keine Nahrung zu sich genommen. Am vierten Tag hielt er dann vor den im Domkapitel versammelten Ordensbrüdern eine Rede «über den Lauf der Welt» (*de cursu seculi*), was in unserer heutigen Terminologie etwa einem politischen Situationsbericht entspricht. Bei dieser Gelegenheit prophezeite er, «Ungarn werde sich entzweien und von den Priestern bis zu den Weltlichen vom Joche des Christentums befreien. Meine Arbeit und mein Predigertum wird der Verachtung

<sup>77</sup> Decr. Colom. I. 84.: *Si quis autem de furto accusatus ad ecclesiam fugerit . . . et si reum se esse fatebitur, pro ecclesia de obcecacione oculorum seu aliorum detruncacione membrorum liberetur.*

<sup>78</sup> MACARTNEY: *The medieval Hungarian hist.* Cambridge, 1953. S. 159.

anheimfallen und Gottes Wort wird tauben Ohren begegnen. Der Klerus wird missachtet werden, die Ordenspriester werden in bunten Gewändern einhergehen und in verschiedenen Gemeinschaften leben, sie werden unbewohnte Orte und die Einsamkeit meiden. Viele werden um des eitlen Ruhmes willen nach der Menschen Lob und Anerkennung streben und ihrer Unbeständigkeit und ihres Hochmutes wegen zum Gegenstand des Anstosses und Spottes vor dem Volke werden.» Der Verfasser der Legende verlegt die Erfüllung dieser Prophezeiungen in die Regierungszeit des Königs Aba, indem er hinzufügt, «all dies sei auch eingetroffen, getreu seiner Vorhersage.»<sup>79</sup>

Natürlich kam der Betonung der «Prophetengabe» Bischof Gerhards vom Standpunkt des Legendenschreibers aus eine besondere Bedeutung zu. Wie nämlich aus einem Vermerk der Kleinen Legende hervorgeht, bildete bei der offiziellen Heiligsprechung Gerhards eines der wesentlichsten Hindernisse, dass er «keine körperlichen Wundertaten zu seinen Lebzeiten vollbracht, weder den Blinden ihr Augenlicht, noch den Tauben ihr Gehör wiedergegeben hatte».<sup>80</sup> Der skeptische Autor der Kleinen Legende fügt hier noch hinzu, beim Grabe Gerhards in Csanád hätten «die Katholiken vielerlei Gnaden (Wunder) erfahren, immerhin nicht auf unbezweifelbare Art und Weise».<sup>81</sup> So vermochte sowohl die Kleine als auch die Grosse Legende als einziges Zeichen der Auserwähltheit lediglich seine Prophetengabe anzuführen.<sup>82</sup>

Zur Regierungszeit der Könige Peter und Sámuel Aba hatte es Gerhard, dem vermöge seiner Bischofswürde ein Sitz im königlichen Rat gebührte, verhältnismässig leicht, sich in politische Prophezeiungen einzulassen, hatte er doch in der Leitung der Staatsgeschäfte selbst auch ein bestimmendes Wort mitzureden. Falls sich mithin die zitierte «Prophezeiung» lediglich auf den drohenden heidnischen Aufstand bezöge, war Gerhard sehr wohl in der Lage, deren Vorzeichen zeitlich genug vorauszusehen, wofür auch ein Abschnitt seines «Deliberatio» betitelten Werkes zeugt. «Wie sehr spüre ich schon des Teufels Söhne, vor denen ich nicht einmal mehr sprechen kann. Derzeit hat bei uns wutentbrannt schon jeder nicht nur die gottesdienstlichen Handlungen, die Kirche und ihre Priester verflucht, sondern sogar Gottes leibhaftigen Sohn, unsern Herrn Jesus Christus.»<sup>83</sup>

Die Chroniken berichten ausführlicher darüber<sup>84</sup>, dass auch die Vertreibung König Peters vom Rat der Bischöfe vorbereitet wurde. Laut Angabe der Bilderchronik (Kap. 75.) war sogar der Schauplatz der gegen Aba angezettelten Verschwörung Csanád, der Bischofssitz Gerhards, der Grund zur

<sup>79</sup> *iuxta prophetiam eius omnia evenerunt.*

<sup>80</sup> Leg. Min. c. 6. SS. II. S. 477.: *Noli . . . a me discere, utrum iste sanctus corporalia miracula . . . in vita sua gesserit, aut cecis visum, seu surdis auditum prestiterit.*

<sup>81</sup> Leg. Min. . . . 7. SS. II. 479.: *ubi multe gracie a catholicis viris experte sunt, tamen non evidenter.*

<sup>82</sup> *spiritum prophetie habuisse.* zit. Ausgabe II. S. 477.

<sup>83</sup> Delib. lib. IV. ed. BATTHYAN, S. 98.

<sup>84</sup> Kézai c. 47.; Bilderchronik c. 72.

Verschwörung jedoch, gleichfalls laut Zeugnis der Chroniker<sup>85</sup>, die Nichtachtung, die Aba dem Adel gegenüber an den Tag legte und seine Begünstigung der Bauern und des niederen Volkes, ferner dass er fünfzig der hohen Würdenträger unter dem Vorwand einer Beratung zu sich berief und auf grausame Weise niedermetzeln liess. Die oben zitierte Stelle der «Deliberatio» deutet offenbar auf diesen Zeitpunkt hin, als der Einfluss der hohen Geistlichkeit auf die Führung der Staatsgeschäfte dermassen abgenommen hatte, dass man ihr nicht einmal mehr Gehör schenkte.

Laut Angabe der Chroniken war Csanád auch der Schauplatz jener Beratung, auf der an Stelle König Peters die Rückberufung der verbannten Arpadenprinzen, der Söhne Vazuls, wie die Legende sie nennt, beschlossen wurde.<sup>86</sup>

Unter solchen Umständen dürfte es dem Bischof Gerhard nicht schwer gefallen sein, sich in politische Prophezeiungen einzulassen, von denen der spätere Legendenschreiber mit vollem Recht feststellen konnte, «all dies sei eingetroffen, seiner Prophezeiung gemäss». Doch ausser auf den heidnischen Aufstand hatte diese Vorhersage auch noch auf die Verweltlichung der Priester und auf die Bildung neuer geistlicher Orden hingewiesen. Selbstverständlich sind wir nicht in der Lage, nachzuprüfen, ob diese Prophezeiung tatsächlich in der weiter oben wiedergegebenen Fassung geäussert wurde, gewiss ist hingegen, dass der Verfasser der Legende von dieser auf die Verweltlichung der Priester und die neuen Orden bezüglichen Weissagung allein zu jener Zeit behaupten konnte, sie sei auch tatsächlich in Erfüllung gegangen, als die Ereignisse dies bereits bestätigt hatten. So kommt dieser Fassung des Legendenberichtes auf alle Fälle zeitbestimmende Bedeutung zu, dabei enthält sie aber auch einen Hinweis auf die Zugehörigkeit des Verfassers zum Benediktinerorden, die auch durch andere Angaben Bestätigung findet.

Vor allem bezieht sich der Satz der Prophezeiung *monachi erunt varii coloris in habitu et in diversis conventiculis morabuntur* — die Mönche werden bunte Kleider tragen und in verschiedenen Gemeinschaften leben — unmissverständlich auf die neuerdings in Bildung begriffenen geistlichen Orden, da im Text die Bezeichnung *monachi* und das für deren Gemeinschaft bezeichnende Wort *conventiculum* (Konvent) gebraucht wird. Die «bunten Gewänder der Mönche» sind offenbar nicht so zu verstehen, als hätte sich irgendein Orden in der Tat ein «buntes» Ordensgewand geschaffen, sondern zweifelsohne in der Weise, dass neben der schwarzen Kutte des bislang ein gewisses Monopolrecht geniessenden Benediktinerordens nunmehr auch Ordensbrüder in andersfarbigen Gewändern auftauchen, wodurch die verschiedenen Orden ein «buntes» Bild abgeben. Die genannte Fassung deutet aber zugleich auch darauf hin, dass die Prophezeiung in der von der Legende verzeichneten

<sup>85</sup> Kézai c. 49.; Bilderchronik c. 75.

<sup>86</sup> Bilderchronik c. 81.; Kézai c. 53.; Leg. Maior St. Gerardi c. 15. SS. II. 501.

Form weder zur Zeit Gerhards, noch auch viel später, etwa in 13—14. Jahrhundert entstanden sein kann, als die verschiedenen Mönchsorden bereits allgemeine Verbreitung gefunden hatten und zu einer alltäglichen Erscheinung geworden waren, sondern einzig und allein, als diese Entwicklung eben erst begonnen hatte, mithin aller Wahrscheinlichkeit nach am Anfang des 12. Jahrhunderts. 1098 scheidet aus dem bislang einheitlichen Benediktinerorden der strengere Karthäuserorden aus, bald darauf stiftet der Benediktinerprior Robert den Zweigorden der Zisterzienser, und die Kreuzzüge rufen zu Beginn des 12. Jahrhunderts den Templer- und den Johanniterorden u. a. ins Leben. Als Benediktiner mochte der Verfasser der Legende an diesen zum Teil aus seinem eigenen Orden hervorgegangenen Neugründungen eben kein sonderliches Gefallen gefunden haben, deshalb legt er auch Gerhard die bitteren Prophetenworte über den Verfall des Ordenswesens in den Mund, die sich zu seiner Zeit bereits erfüllt hatten.

Diese Weissagung scheint immerhin in erster Linie auf den Zisterzienserorden gemünzt zu sein, der sich bald nach seiner Gründung nicht bloss in Frankreich, sondern auch über andere europäische Länder ungemein rasch verbreitete. Unter dem Schutz von König Béla II. liessen sich die Zisterzienser 1142 auch in Ungarn nieder, wo sie in Cikador im Komitat Tolna ein Heim fanden. Über die rasche Verbreitung und den heftigen Eifer der Zisterzienser spottet in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts der aus England gebürtige Walter Mapes in mehreren Anektoden seines «*De nugis curialium*» betitelten Werkes. Die Jahreszahl 1142, die die Niederlassung der Zisterzienser in Ungarn bezeichnet, kann für die Entstehungszeit der Legende als terminus ante quem betrachtet werden, da es wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat, dass der Verfasser es gewagt hätte, auf die unter dem Schutz des königlichen Hauses und mit dessen Unterstützung in Ungarn ansässig gewordenen Zisterzienser als Zeichen des Verfalls des Ordenswesens hinzuweisen, selbst wenn der neue Orden sein Standesbewusstsein als eines Benediktinermönches verletzte.<sup>87</sup>

Hält man uns entgegen, dass der Benediktinerautor in diesem Fall durch die Bischof Gerhard in den Mund gelegte Prophezeiung seinem Missfallen über einen Orden Ausdruck verliehen hätte, der in Ungarn noch gar nicht heimisch geworden war, so erwidern wir, dass die heimischen Benediktiner über die neu gestifteten Orden und besonders über die französischen Zisterzienser vermutlich sehr gut unterrichtet waren. König Ladislaus I. räumte der von ihm 1091 in Somogyvár gegründeten Benediktinerabtei das Vorrecht ein, dass deren Abt und Mönche ausschliesslich französische Ordenspriester sein dürften, die unmittelbar dem Stammhaus von St. Giles unterstehen. Auf diese Art dürften die heimischen Benediktiner im Besitze genauer Berichte

<sup>87</sup> Vgl. diesbezügl. J. HORVÁTH: Árpádkori latinnyelvű irod. stílusprobl. S. 162.

über die Ordensbewegungen im Westen gewesen sein. Sollte sich aber der obige Hinweis dennoch auf die heimische Niederlassung der Zisterzienser beziehen, so kann man die Entstehungszeit der Legende kurz nach diesem Niederlassungsjahr des Zisterzienserordens ansetzen.

Grosse Wahrscheinlichkeit erhält diese Datierung schliesslich auch dadurch noch, dass die in obigem eingehend untersuchten Stellen der Legende ausnahmslos darauf hindeuten, dass diese nach dem I. Konzil von Esztergom, jedenfalls in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts verfasst wurde. Zur Ergänzung unserer Beweisführung wollen wir im folgenden noch einige weitere Beiträge hinzufügen.

Schon J. Karácsonyi<sup>88</sup> wies darauf hin, dass das in der Legende von der Lebensweise der Kanoniker gezeichnete Bild die «Gleichzeitigkeit der Grossen Legende bestätigt», weil «das durch besondere Satzungen geregelte Gemeinschaftsleben des Bischofs und der Stiftsherren gegen Ende des 11. Jahrhunderts aufhörte und der Bischof von diesem Zeitpunkt an vom Domkapitel getrennt lebte.» Hingegen behauptet Gy. Balanyi<sup>89</sup>, die Trennung zwischen Bischof und Stiftsherren hätte «bei uns erst in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts ihren Anfang genommen». Demnach mag der Bericht der Legende über die «klösterliche» Gemeinschaft des Bischofs und der Stiftsherren authentisch sein. Dennoch deuten gewisse Anzeichen darauf hin, dass die Schilderung der Lebensumstände der Stiftsherren in der Legende aus einer späteren Zeit stammt, u. z. eben aus jener Übergangszeit, als die frühere klösterliche Lebensgemeinschaft der Kanoniker bereits in Auflösung begriffen war, ohne dass sich indes die neue Lebensform bereits endgültig herausgebildet hätte. Der Benediktinerautor konnte erklärlicherweise an diesem Verweltlichungsprozess wenig Gefallen finden und er fühlte sich vermutlich gerade deshalb veranlasst, die «frühere» Lebensweise der Stiftsherren zur Zeit Gerhards zu betonen.

In unmissverständlicher Weise verrät sich der spätere Verfasser bei der — auf den ersten Blick überflüssig scheinenden — genauen Beschreibung der von den Domherren zur Zeit Gerhards getragenen Kleidung: «(Die Stiftsherren) tragen im Chor ein Chorhemd, ausserhalb des Chores einen runden Überwurf».<sup>90</sup> Eine solche Beschreibung ist jedenfalls bloss dann am Platze, wenn im Gegensatz zur einfachen Kleidung der damaligen Zeit zu derjenigen des Verfassers bereits ein Wechsel auf diesem Gebiete eingetreten war.

Im Zusammenhang mit der Kleidung der Stiftsherren bemerkt der Autor der Legende noch im gleichen Kapitel, der Bischof Gerhard «habe nie

<sup>88</sup> Szt. Gellért . . . élete, S. 269.

<sup>89</sup> Magyar művelődéstörténet I. 381. Vallásos élet, iskolák (Ungarische Kulturgeschichte I. 381. Religiöses Leben, Schulen).

<sup>90</sup> Leg. c. 12.: *Qui in choro superpellicia habebant, extra chorum vero cappas rotundas ferebant.*

sein heiliges Ordenskleid gewechselt, das ihm in seiner Kindheit angelegt wurde».<sup>91</sup>

All diese Aufzeichnungen deuten darauf hin, dass die Frage des Priester-gewandes und im allgemeinen das Problem der Verweltlichung des Klerus für den Verfasser der Legende im Vordergrund des Interesses stand.

Bei näherer Untersuchung des geschichtlichen Hintergrundes dieser Probleme müssen wir nunmehr statt der Bestimmungen des I. Konzils von Esztergom geradezu auf die Gesetzesverordnungen des Königs Koloman zurückgreifen. Punkt 70. in Kolomans erstem Gesetzbuch enthält die Vorschrift, «niemand, der dem Klerus angehört, trage weltliche Kleider, wie beispielsweise geschlitzte Winter- oder Sommertunika, bunte oder gelbe Handschuhe, einen roten oder grünen Mantel, gestickte oder seidene Schuhe, Kapuzenüberwürfe oder Hemden usw.»<sup>92</sup>

Die Kleidung der Priester bildete zu jener Zeit nicht allein ein Problem der ungarischen Kirche. Das Konzil von Amalfi fasst im Jahre 1090<sup>93</sup>, jenes von London zwölf Jahre später<sup>94</sup> ganz ähnliche Beschlüsse. Es liegt ohne weiteres auf der Hand, dass diese Verordnungen das Verhalten des Klerus nicht von einem Tag auf den anderen änderten, ebenso gewiss ist es aber auch, dass ihre Aktualität innerhalb des Landes mit der Zeit in gleichem Mass an Bedeutung eingebüsst haben dürfte, in dem sich die Theorie in der Praxis durchsetzte und verwirklichte. Wir glauben kaum in der Annahme fehlzugehen, dass diese Entwicklung in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts bereits zum Abschluss gekommen war, oder dass diese Frage zumindest in den späteren Jahren wesentlich an Bedeutung verloren hatte, so dass ein zu einer späteren Zeit tätiger Autor das ganze Problem ruhig hätte übergehen können.

Der oben erwähnte Bericht, der sich mit dem Leben der Domherren und im allgemeinen mit der Kleidung der Priester beschäftigt, wurde in die Legende aufgenommen, um zu zeigen, dass sich Bischof Gerhard um all diese Angelegenheiten kümmerte.<sup>95</sup> Dies kann wiederum auf einer authentischen Quelle beruhen, wichtig und berichtenswert wurde es für den späteren Legenden-schreiber indes vermutlich dadurch, dass das erste Konzil von Esztergom den Bischöfen die Pflicht auferlegte, über die Lebensart der Kanoniker zu wachen.<sup>96</sup>

Zu ähnlichen Ergebnissen gelangen wir bei der Untersuchung jener Zuwendungen an die Kirche, von denen im 10. Kapitel der Legende die

<sup>91</sup> Leg. c. 12.: *Ipse vero sancte religionis habitum, quem in puericia accepit, nunquam mutavit.*

<sup>92</sup> Decr. Colom. I. 70.

<sup>93</sup> MANSI: Conc. Tom. XX. col. 724.

<sup>94</sup> MANSI: Conc. Tom. XX. col. 1151.; vgl. L. ZÁVODSZKY: a. W. S. 92.

<sup>95</sup> 12. Kapitel: *Erat autem consuetudo viri sancti . . .*

<sup>96</sup> Syn. Strig. I. 27.: *Vita et victus canonicorum secundum regulam ipsorum ab episcopo disponantur.*



Rede ist. Hier wird berichtet, einmal wären «etwa hundert Männer beim Bischof mit der Bitte um Zuweisung entsprechender Bauplätze für die zu errichtenden Kirchen vorstellig geworden. Der Bischof war über diesen Eifer hochofrenut, liess für sie ein Mahl bereiten und lud sie mit den anderen zusammen zu Tisch, Reiche und Arme ohne Unterschied, jeden, der zugegen war. Und als sie sich nach Tisch erhoben, boten sie dem Bischof verschiedene Gaben und Geschenke und auch Geschmeide an, wie Pferde, Ochsen, Schafe, eine grosse Menge von Teppichen, die Frauen hingegen goldene Ringe und Halsketten. Da sprach der Bischof zu ihnen: Habe ich euch deshalb eingeladen, um euch eurer Habe zu berauben? Dies sei fern von mir; ich rief euch vielmehr, um Gottes Wort anzuhören.»

Der Verfasser der Legende scheint hier eine authentische Begebenheit zu berichten, vermutlich auf Grund der weiter oben genannten zeitgenössischen Domkapitelaufzeichnungen. Im ersten Kapitel seines zweiten Gesetzbuches verfügt nämlich König Stephan, «je zehn Dörfer sollen eine Kirche bauen und diese mit zwei Meierhöfen und ebensoviel Knechten versehen, ferner mit Pferden und Zugtieren, sechs Ochsen, zwei Kühen und dreissig Stück Kleinvieh. Für (Priester-)Gewänder und Decken soll der König sorgen, für den Pfarrer und für Bücher der Bischof.»<sup>97</sup>

Die obige Schilderung ist mithin offenbar die Beschreibung einer solchen Kirchengründungsfeier. Die Zahl der Ankömmlinge legt den Gedanken nahe, dass wohl je zehn Delegierte von zehn Dörfern beim Bischof erschienen waren, die jedoch bei Darbietung der Stiftungsgaben einen über die gesetzlichen Vorschriften hinausgehenden Eifer an den Tag legten, indem sie zusätzlich auch noch Schmuckgegenstände der Frauen anboten, was ihre Verpflichtungen überstieg. Immerhin muten die Worte, mit denen der Bischof diese Gaben zurückweist, als zu stark an, wenn er hierbei den Ausdruck «berauben» gebraucht (*vestris bonis vos spoliarem*). Möglicherweise wünscht der Verfasser der Legende auf diese Weise gegen die auf diesem Gebiet in späteren Zeiten überhandgenommenen Missbräuche Verwahrung einzulegen. Jedenfalls scheint eine nicht ganz klare Verordnung des ersten Konzils von Esztergom, der gemäss «sich niemand (kein Priester) unterfange, Festlichkeiten (Feste?) zu verkaufen»<sup>98</sup>, derartige Missbräuche anzudeuten. Diese Verfügung kann sich nicht auf die an Sonn- und Feiertagen verbotenen Märkte und die für Übertretung dieses Verbotes ausgesetzten Strafen beziehen, da bezüglich der Begehung der Festtage die Punkte 7. und 8. der gleichen Konzilsbestimmungen entsprechende Vorschriften enthalten. Mithin richtet sich die obige Bestimmung offenbar gegen Missbräuche jener Art, wie sie sich anlässlich einer in der Legende geschilderten Stiftungsfeier ergeben konnte, für die

<sup>97</sup> Steph. Decr. II. 1.

<sup>98</sup> Syn. Strig. I. 45.: *Nullus festivitates vendere presumat.*

der Geistliche von den Gläubigen weder Geld noch Geschenke annehmen durfte.

Auch an anderen Stellen der Legende finden sich zwischen den Zeilen Andeutungen, die sich wohl auf die in späteren Zeiten überhandnehmenden kirchlichen Missbräuche beziehen können.

Im 9. Kapitel<sup>99</sup> wird berichtet, dass eine grosse Anzahl Adelige und Nichtadelige zusammenströmte, und «verlangte, im Namen der göttlichen Dreifaltigkeit getauft zu werden. Der Bischof nahm sie wie seine eigenen Söhne auf und lud sie zu Tisch, damit sie sich erfrischten. Auch die vom König ernannten Gespane führten ihm viele Leute zu, die im Kloster St. Johannis des Täufers die Taufe empfangen. Dort staute sich die Menge im Vorhof der Kirche beim Tor, viele hatten auch Nahrungsmittel mitgebracht und jene, die die Taufe vollzogen, kamen bloss zur Nachtzeit zur Ruhe; sie unterzogen sich einer schweren Arbeit, doch nahmen sie in Christi Namen, in dessen Dienst sie auszuharren gewillt waren, diese Mühen freudig und aus freiem Willen auf sich. Der Bischof aber verkündete jenen, die bereits getauft waren, ohne Unterlass Gottes Wort.»

In diesem Bericht findet sich wahrlich kein einziges Moment, das betreffs jener Zeit, in der Gerhard sein Bischofsamt ausübte, nicht als authentisch gelten könnte. Solcherart ist vor allem die Bemerkung, am Bekehrungswerk hätten auch die Gespane als Vertreter der weltlichen Macht nachhaltig mitgewirkt, indem sie das Volk — offenbar auch unter Anwendung von Gewalt — zur Taufe trieben. Dennoch scheinen in dieser Erzählung auch die zu späteren Zeiten aktuellen Gesichtspunkte des längere Zeit nach Gerhards Tode tätigen Verfassers zur Geltung zu kommen. Indem er die grosse Anzahl der Täuflinge hervorhebt, betont er die mühevollen Arbeit der die Taufe vollziehenden Priester, die bloss nachts Ruhe fanden; trotzdem «verrichteten sie ihre Arbeit freudig und freiwillig (*equanimiter et voluntarie*), in Gottes Namen». Zur Zeit König Stephans dürfte dieser Vorgang vermutlich auch auf die geschilderte Weise stattgefunden haben und niemand hätte wohl darin eine Begebenheit erblickt, die eigens hervorgehoben zu werden verdiente. Später scheinen sich indes die Verhältnisse wesentlich geändert zu haben, denn das zur Zeit König Kolomans abgehaltene erste Konzil von Esztergom sah sich bereits veranlasst, gegen die auf diesem Gebiet auftretenden Missbräuche Verfügungen zu treffen. Im 44. Punkt der Konzilsbeschlüsse heisst es wörtlich: «Niemand verlange Geld für Taufe oder Begräbnis.»<sup>100</sup>

<sup>99</sup> SS. II. p. S. 493.

<sup>100</sup> Syn. Strig. I. 44.: *Nullus de baptismo vel sepultura precium exigat*. L. ZÁVODSZKY: a. W. S. 202. Es ist bezeichnend für die kirchlichen Verhältnisse um die Wende des 11. und 12. Jahrhunderts, dass auch die ausländischen Konzile der Reihe nach ähnliche Verfügungen erliessen, beispielsweise im Jahre 1078, 1095, 1099. Vgl. L. ZÁVODSZKY: a. W. S. 109.

In diesem Zusammenhang wendet sich der Autor der Legende offenbar an seine eigene Zeit, wenn er hervorhebt, dass die tausenden Priester des Bischofs «freudig und aus freiem Willen», mithin nicht unter dem Druck der Konzilsbeschlüsse, lediglich im «Namen Christi» und nicht für Geld die Massentaufen vollzogen.

Anschliessend an diese Schilderung weiss das 9. Kapitel der Legende darüber zu berichten, dass sich unter den Mönchen im Gefolge Gerhards «sieben gelehrte Männer und der ungarischen Sprache kundige Dolmetscher befanden . . . die auch selbst dem Volk Gottes Wort verkündeten (. . . qui etiam per se populo verbum Dei praedicabant). Denn sie gossen Gottes Wort über die ganze Diözese Csanád».

Wiederum stellt sich hier die Frage, was wohl daran sonderbares sei, dass gelehrte Mönche, die noch dazu der Landessprache kundig waren, selbst auch dem Volke predigten und ihre Tätigkeit nicht lediglich auf das Dolmetschen beschränkten? Das mag doch ganz selbstverständlich erscheinen und keiner besonderen Erwähnung zu bedürfen.

Aber die Interessen der Mönchsorden und der weltlichen Priesterschaft stiessen mit der Zeit in diesem Punkt aufeinander, so dass bereits das im Jahre 1100 abgehaltene Konzil von Poitiers und in dessen Folge auch das erste Konzil von Esztergom zur Zeit König Kolomans bestimmte, dass «die Äbte (bzw. Mönche) weder taufen, noch beichtigen, noch auch dem Volke predigen sollen».<sup>101</sup>

Die in der Legende geschilderte Predigt der Mönche, die somit zur Zeit König Stephans noch eine «Selbstverständlichkeit» war, dachte der spätere Verfasser — offenbar ein Benediktiner — schon aus leicht verständlichem Ordensstolz, eigens betonen zu müssen.

Damit wären wir ans Ende unserer Übersicht über jene Stellen der Grossen Legende gelangt, die von der Kleinen Legende und den Chroniken unabhängig sind, und die ein ansehnlicher Teil der Textkritiker für nachträgliche Einschaltungen, öfters auch für novellistische Elemente und Phantasiegebilde eines viel später tätigen Autors erklären wollte. Diese Untersuchungen führten zu dem Ergebnis, dass diese Stellen der Legende zum Teil auf Aufzeichnungen aus der Zeit Gerhards zurückgehen dürften, teils auf eine auf Gerhards Tod folgende spätere Zeit hindeuten. Jene Angaben, die sich auf Quellen zurückführen lassen, die mit Gerhard gleichaltrig sind, beschäftigen sich vorzugsweise nicht mit der Person des Bischofs, sondern mit der Organisierung der Diözese Csanád, mit dem Leben der Kanoniker innerhalb des Domkapitels, den Problemen der Stiftschulen, den kirchlichen Bauten der Diözese und im allgemeinen mit jenen Ereignissen, die mit der Alltagsstätigkeit

<sup>101</sup> Syn. Strig. I. 36.: *Abbates (Conc. Pictav.: nullus monachorum) neque baptisent, neque penitentiam dent, neque ad populum sermonem faciant.* Vgl. L. ZÁVODSZKY: a. W. S. 106. und 201.

keit der Stiftsherren und der Geschichte des Domkapitels zusammenhängen. In Erkenntnis des besonderen Charakters dieser Quelle, erblicken wir in dieser — im Gegensatz zu früheren Forschern — keine zeitgenössische Gerhard-Biographie, sondern die Aufzeichnungen des Domkapitels Csanád. Es ist durchaus nicht ausgeschlossen, dass diese Aufzeichnungen von der Hand Meister Walthers, Leiters der Klosterschule in Csanád herrühren, wodurch es verständlich wäre, dass dessen Person und dessen Unterrichtsgegenstand, der Gesang, selbst auf Kosten Gerhards so stark in den Vordergrund gerückt wurde. Selbstverständlich enthielt diese zeitgenössische Quelle höchstwahrscheinlich auch über den Bischof Gerhard selbst einige konkrete Angaben, verzeichnete sie doch auch sehr genau, aus welchen Ordensklöstern Gerhards Mitarbeiter, die ersten Priester der Diözese Csanád, nach Marosvár gelangten. Ebenso darf man auch vermuten, dass in dieser Quelle die venezianische Abstammung Gerhard verzeichnet war, ferner dass er bereits im Kindesalter in den Orden eingetreten war und dass er eine Reise ins Heilige Land vorhatte, von König Stephan jedoch in Ungarn zurückgehalten wurde. Jener ausführliche Bericht jedoch, den wir heute in der Grossen Legende über Gerhards Studien, die Zustände im Heiligen Land (Kreuzfahrer), über seine Reise nach Ungarn und den ihm hier bereiteten Empfang vorfinden, verweist auf eine viel spätere Abfassung, die jedoch keinesfalls auf eine so späte Zeit (13—14. Jahrh.) angesetzt werden kann, wie dies die bisherigen Forscher annahmen.

All jene Einzelheiten der Grossen Legende, die sich auf Grund der vorangestellten Untersuchungen als nicht authentisch erwiesen, wie beispielsweise das «Legitimationsverfahren», dem Gerhard unterzogen wurde, die Verweltlichung der Geistlichen, ihre weltliche Kleidung, das Auftauchen neuer geistlicher Orden, die Wichtigkeit der Klerikerausbildung usw. wurden unter Beachtung der von König Koloman erlassenen Gesetze und der Bestimmungen des ersten Konzils von Esztergom und unter deren offenkundigem Einfluss abgefasst. Sind sie auf Gerhards Zeitalter bezogen mithin auch nicht authentisch, so bilden sie dennoch keineswegs pure Phantasieprodukte des Verfassers. Selbst die auf den spätesten Zeitpunkt deutende Angabe der Legende geht nicht über die Mitte des 12. Jahrhunderts hinaus, so dass mit Gewissheit vermutet werden darf, dass die Gerhard-Legende unter Verwendung einer älteren, zeitgenössischen Quelle, d. h. der Aufzeichnungen des Domkapitels von Csanád, in der ersten Hälfte, spätestens jedoch um die Mitte des 12. Jahrhunderts von einem Benediktinermönch geschrieben wurde. Natürlich ist es eine weitere Frage, wieweit diese Feststellungen durch Untersuchung der mit der Kleinen Legende und den Chroniken übereinstimmenden Textstellen allfällige Änderungen erfahren.



G. DÉVAI

# LE MANUSCRIT EKPHONÉTIQUE COD. GRAEC. N° 1 DE LA BIBLIOTHÈQUE SZÉCHÉNYI DU MUSÉE NATIONAL HONGROIS

## INTRODUCTION

Dans ma première étude sur nos manuscrits à notation byzantine, j'avais fait l'observation suivante: «C'est dans une étude particulière que nous avons l'intention de faire valoir, à propos de notre ms. Cod. Graec. N° 1 les précieuses découvertes de M. Carsten Höeg publiées dans son ouvrage: *La notation ekphonétique*» (Copenhague, 1935).<sup>1</sup> Cette remarque était motivée du fait qu'à l'époque où j'écrivis mon étude, je ne connaissais encore l'ouvrage de Höeg que de réputation, n'ayant pas réussi à le procurer. Après le changement favorable survenu depuis à cet égard, je voudrais exécuter dans le présent ouvrage la tâche que je m'étais assignée alors.

Notre manuscrit, comme nous le savons, est un manuscrit dit «ekphonétique», dont le contenu c'est à dire les quatre Evangiles, sont accompagnés des neumes de récitation de la *lectio sollemnis*, la lecture solennelle. Avant d'examiner en détail la récitation du manuscrit, je voudrais faire connaître dans l'ensemble les propriétés de la notation.

Pour esquisser l'essentiel du système des signes ekphonétiques, il suffira d'une brève introduction. Il est notoire qu'au début de l'époque hellénistique fut élaboré un système de signes appelé à fixer exactement par écrit la récitation convenable d'Homère. C'est à la base de ce système de signes dit prosodique que fut constitué à Byzance, au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, afin de mettre en écrit la lecture exacte de l'Écriture sainte, le système de signes nommé plus tard système de neumes «ekphonétique», et dont l'ensemble comporte les 12 signes suivants: (voir p. 222)

Les signes sont placés sous les mots, au-dessus ou à côté d'eux, mais leur division ne vise qu'à faciliter la clarté de l'exposé, et ne présente aucun intérêt particulier. Quant à la notation, elle se fait de manière que telle ou telle expression, au début comme à la fin, soit généralement pourvue du même signe; le signe écrit deux fois doit donc encadrer l'expression. Néanmoins on trouve certains exceptions; ainsi par exemple le signe *Teleia* ne peut figurer qu'une seule fois, en fin de phrase; il est souvent précédé du

<sup>1</sup> G. DÉVAI: Manuscrits en notation byzantine dans les bibliothèques publiques de Budapest. *Acta Ant. Hung.* 1 (1951) p. 259, note.







$\overset{f}{\rule{1.5cm}{0.4pt}}$	$\overset{f}{\rule{1.5cm}{0.4pt}}$	Oxeia-Oxeia
$\underset{s}{\rule{1.5cm}{0.4pt}}$	$\underset{s}{\rule{1.5cm}{0.4pt}}$	Kathistè-Kathistè
$\overset{,}{\rule{1.5cm}{0.4pt}}$	$\overset{,}{\rule{1.5cm}{0.4pt}}$	Apostrophos-Apostrophos
$\overset{,}{\rule{1.5cm}{0.4pt}}$	$\overset{f}{\rule{1.5cm}{0.4pt}}$	Apeso—exo
$\overset{J}{\rule{1.5cm}{0.4pt}}$	$\overset{J}{\rule{1.5cm}{0.4pt}}$	Kremastè-Kremastè
$\backslash \rule{1.5cm}{0.4pt}$	$\backslash \rule{1.5cm}{0.4pt}$	Bareia-Bareia
$\overset{)}{\rule{1.5cm}{0.4pt}}$	$\overset{)}{\rule{1.5cm}{0.4pt}}$	Hypokrisis
ou		
$\overset{)}{\rule{1.5cm}{0.4pt}}$	$\overset{)}{\rule{1.5cm}{0.4pt}}$	Kentémata-Kentémata
$\dots \rule{1.5cm}{0.4pt}$	$\dots \rule{1.5cm}{0.4pt}$	
$\cup \rule{1.5cm}{0.4pt}$	$\rule{1.5cm}{0.4pt} +$	Synemba-Teleia

et pour la fin des phrases

$\overset{f}{\rule{1.5cm}{0.4pt}}$	$\rule{1.5cm}{0.4pt} +$	Oxeia-Teleia	} les trois formules élémentaires
$\omega \rule{1.5cm}{0.4pt}$	$\rule{1.5cm}{0.4pt} +$	Paraklétikè-Teleia	
$\sim \rule{1.5cm}{0.4pt}$	$\rule{1.5cm}{0.4pt} +$	Syrmatikè-Teleia	

et pour la fin des péricopes

$\overset{ff}{\rule{1.5cm}{0.4pt}}$	$\overset{ff}{\rule{1.5cm}{0.4pt}}$	Oxeiai diplai
$\parallel \rule{1.5cm}{0.4pt}$	$\parallel \rule{1.5cm}{0.4pt}$	Bareiai diplai

Oxeia Paraklétikè Bareia Hypokrisis  ou Syrmatikè Kentémata  ou Apostrophos Kremastè Apeso—exo Synemba Kathistè Teleia 

signe Synemba, qui ne peut figurer lui aussi qu'une seule fois dans la phrase; quant au signe Apeso—exo, né de la composition de deux autres neumes, il se divise en deux: le premier membre (Apostrophos) se trouve au début de la phrase, le second (Oxeia) à la fin de la phrase; dans des phrases brèves terminées par la Teleia et au début desquelles on rencontre l'Oxeia, ou la Paraklétikè ou la Syrmatikè, chacun de ces signes ne peut également figurer qu'une fois. Pour plus d'insistance, certains signes sont employés sous forme de doublées, mais seulement dans les clausules de péripécopes: l'Oxeia (donc Oxeiai), la Bareia (donc Bareiai) et l'Apostrophos (donc Apostrophoi), ce dernier groupe plus rarement que les précédents.

Quelle pouvait être l'intonation représentée par ces signes? La réponse à cette question ne saurait être tout à fait stricte si nous considérons les neumes en eux-mêmes, car dans ce cas les propriétés psycho-rhétoriques, syntaxiques et herméneutiques, ainsi que celles relatives à l'émission vocale, (à l'intonation) ne peuvent être séparées d'une manière parfaite.<sup>2</sup> En procédant par ordre, nous indiquerons ce qui suit:

*Oxeia*: successeur de l'accent aigu ancien, donne donc un accent très fort et indique un registre supérieur. Il figure principalement dans des exhortations, des appels appuyés, et peut servir aussi à opposer des contrastes

<sup>2</sup> Pour faire connaître le contenu de certains neumes, j'ai utilisé encore l'ouvrage de FR. PRAETORIUS: *Über die Herkunft der hebräischen Akzente*. 1901.



très nets, à réciter des phrases commençant par un pronom démonstratif tonique ou un mot interrogatif spécial.

*Bareia* : successeur de l'accent grave ancien. Il indique un discours accentué du registre inférieur et un débit plus lent. Elle se rattache principalement à des énumérations ainsi qu'à des textes contenant des ordres et des interdictions énergiques.

*Syrmatikè* : signe de l'intonation circonflexe. L'antique intonation traînés, la Périspomène, ne figure pas en réalité dans le système des signes ekphonétiques (selon Höeg parce qu'au IV<sup>e</sup> siècle, lors de la formation du système ekphonétique, l'intonation traînée n'avait pratiquement plus d'importance dans la langue grecque). Elle désigne peut-être une émission vocale à glissement ou une production de vibrations trillées.

*Apostrophos* : signe d'élision; il indique le médium et un accent moyen. Il sert à mettre en relief avec insistance le lieu, le temps et les circonstances.

*Apeso—exo* : cette dénomination a peut-être quelque rapport avec la forme du signe: le premier membre (comme c'est un neume composé) se tourne en effet vers «l'intérieur», le second vers «l'extérieur»; l'intonation part donc du médium pour aboutir au registre supérieur. C'est pourquoi il figure souvent dans des phrases interrogatives ne commençant pas par un adverbe interrogatif.

*Kathistè* : émission vocale posée, c'est à dire calme, relâchée; elle indique un discours facile, continu et égal, un volume faible et indifférent. Elle encadre des faits particuliers relatifs au lieu, au temps et aux circonstances, des formes d'apostrophe habituelles, ou le sujet s'il se trouve en tête de la phrase.

*Paraklétikè* : elle ne figure qu'en tête de la phrase et se rapporte pour le fond au circonflexe renversé, c'est à dire grave + aigu.

*Hypokrisis* : il demande une production «d'acteur» passionnée. On le rencontre dans des éclats de violence, des questions énergiques, et il encadre aussi les expressions les plus fortes, éventuellement des déclarations incroyables; jadis il s'accompagnait peut-être d'un geste de la main. Cependant l'usage en est très incertain, car il encadre parfois des expressions tout à fait insignifiantes.

*Kentémata* : elle s'apparente à l'Hypocrisis, car elle encadre également des phrases violentes, dans lesquelles chacune des syllabes doit être accentuée séparément; c'est ce que semble d'ailleurs indiquer le dessin du signe: il demande une sorte de discours chanté «staccato» et un débit ralenti «rallentando».

*Kremastè* : discours à l'intonation «en suspens»; elle encadre des parties importantes de la phrase, et demande une émission vocale élevée et un débit accéléré.

*Synemba* : successeur du trait d'union ancien, l'Hyphen; son nom veut dire «vont ensemble» et en réalité on la rencontre toujours devant le Teleia

final; comme on l'écrit avec le signe de la brièveté prosodique, elle sert probablement à marquer une clausule accélérée, passagère.

*Teleia* : successeur de l'ancien Point (Stigmè), à la place duquel on écrivait une croix au moyen âge. Elle marque la fin d'une phrase.

Disons encore quelques mots sur l'histoire de l'écriture ekphonétique. Elle atteignit l'apogée de son essor vers la fin du XII<sup>e</sup> siècle, ce qui signifie que notre manuscrit, qui date sans doute justement de cette époque, est un exemplaire «classique» de ce temps. A partir du XIII<sup>e</sup> siècle on assiste à la décadence de la lectio sollemnis et de sa notation, qui dégénèrent si rapidement qu'au début des temps modernes on les connaissait à peine, et bientôt elles tombent dans l'oubli, les signes ne sont plus considérés que comme un gribouillage incompréhensible. Puis en 1882 un savant grec nommé Papadopoulos-Kerameus découvrit dans un couvent de l'île de Lesbos une liste ancienne des signes qu'il publia; d'ailleurs des fautes furent relevées par endroits dans cette publication. Entretemps cette liste se perdit également, bien qu'en 1929 *E. Wellesz*, à la base de réflexions purement théoriques, réussit à reconstruire l'original à peu près correctement.<sup>3</sup> C'est ici que se rattache au problème la découverte sans pareille de C. Höeg: en 1930, il retrouva non seulement la nomenclature perdue de Lesbos, mais encore, sur la presqu'île de Sinaï une autre nomenclature analogue, et en plus de ces deux découvertes une troisième liste qui donne également une valeur musicale approximative des neumes ekphonétiques. Le philologue chercheur à la main heureuse s'avéra aussi un sérieux musicologue: il publia en 1935 son excellent livre (mentionné plus haut) sur le système ekphonétique, et ajouta à la fin de l'oeuvre les fac-similés des trois nomenclatures.

Bien qu'il ne nie pas l'existence de certains phénomènes psycho-rhétoriques de l'ekphonétique, Höeg se tient sciemment sur la réserve à cet égard et examine exclusivement le rôle syntaxique des neumes. Pour rédiger son livre, il a étudié minutieusement 186 (!) manuscrits collationnés, dont il considère comme spécimen un manuscrit rédigé en 1062 au couvent de femmes de la Megalè Panagia à Jérusalem; c'est le système de signes de ce manuscrit qu'il a pris pour mesure de base et c'est à lui qu'il a comparé la matière des 185 autres manuscrits. Quant au résultat de sa grande oeuvre de mise au point, il l'a publié en plaçant au centre de son livre les catégories du spécimen, et en indiquant les variantes à l'aide d'un appareil critique double: un pour le texte, et un autre pour la notation ekphonétique.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> E. WELLESZ: Ein griechisches Evangelium der Wiener Nationalbibliothek, mit ekphonetischen Lesezeichen. (Kirchenmusikalisches Jahrbuch, 1930).

<sup>4</sup> Parmi les 186 manuscrits se trouvent également deux manuscrits grecs d'origine soviétique; le premier date du X<sup>e</sup> ou XI<sup>e</sup> siècle, il est conservé actuellement à Leningrad (B. Impér. 69., Höeg, n° 252) et le livre de J. B. THIBAUT (Monuments de la notation ekphonétique, 1913) en reproduit des fac-similés; le second est un manuscrit de l'année 1055, conservé actuellement à Moscou (Synod. 15. Wlad., Höeg n° 48), dont le livre de CERETELI—SOBOLEVSKI (Exempla codicum graecorum... Codices Mosquenses, 1911)

De ce qui précède, la méthode que nous avons l'intention d'appliquer découle tout naturellement: nous allons collationner les textes les plus importants du spécimen et des variantes avec les citations de notre propre manuscrit. C'est ainsi que nous pourrons voir si notre manuscrit atteint le degré «classique» et s'il présente quelque chose de nouveau.<sup>5</sup>

#### LES PHRASES ISOLÉES UNIMEMBRES

En étudiant le rôle syntaxique des signes ekphonétiques, il faut examiner la structure et la répartition de la construction, de la tectonique des périodes; les sections sont les suivantes: 1) période initiale des périodes; 2) périodes intermédiaires, non-initiales; 3) clausule finale. La notion de «période» a la plupart du temps un sens général: elle peut indiquer une période longue, une période brève elliptique, une période incise, parfois un seul mot. Cependant on rencontre parfois certaines sortes de *périodes isolées*, qui ne se rapportent ni au fond narratif, ni au fond structural de la péricope, mais ne sont que de brèves remarques, des périodes incisives, etc. Elles sont généralement *unimembres*, c'est à dire qu'elles comprennent une ou deux syllabes fortement accentuées, et quant à la formation des neumes, elle est devenue tout à fait typique. C'est justement par ces dernières que nous commenceront notre étude<sup>6</sup>, mais voyons d'abord la liste des groupes de neumes de notre manuscrit:

La neumation des périodes unimembres isolées est de trois sortes: 1. Oxeia-Teleia, 2. Paraklétikè-Teleia, 3. Syrmatikè-Teleia. Nous nommerons ces trois formules simples: *formules élémentaires*, et par la suite, nous y ferons de fréquentes allusions.

1. La formule élémentaire la plus simple (Oxeia-Teleia) figure surtout dans les incisives du type *επειν ο κυριος* qui sont d'ailleurs extrêmement fréquentes: (cf. Appendice, trois premiers exemples). Cette même formule encadre également les brèves phrases interrogatives introduites par un adverbe interrogatif: (cf. Appendice I. exemples 5a, 53, 25).<sup>7</sup>

2. La deuxième formule élémentaire (Paraklétikè-Teleia) figure dans

---

reproduit quelques passages. J'ai utilisé la variante d'une phrase de ce dernier manuscrit à propos du manuscrit de Budapest.

<sup>5</sup> J'ajoute ici qu'en cas d'analogie complète je ne cite l'exemple qu'une seule fois, en me référant éventuellement au manuscrit de Budapest; si par contre les deux manuscrits présentent des divergences, je cite évidemment les deux notations. (Dans ce qui suit, la cote du manuscrit de Jérusalem sera indiquée par l'abréviation *J*, celle du manuscrit de Budapest par *B*). J'ai soigneusement conféré chacun des quelques centaines d'exemples de HÖEG avec les exemples correspondants de notre manuscrit, mais ici je n'indiquerai naturellement que les plus importants, et surtout ceux qui présentent des divergences.

<sup>6</sup> Dans ceci comme dans mes explications ultérieures, je vais donner la coupe transversale du livre de HÖEG, mais en le citant parfois textuellement; toutefois il me semble superflu de le mentionner à tout moment, puisque de toute façon je mettrai en relief les divergences éventuelles.

<sup>7</sup> Les chiffres renvoyant aux exemples désignent le numéro de la péricope; pour plus de facilité, j'indiquerai plus exactement encore la place de l'exemple dans l'Appendice.

des périodes plus longues, qui comprennent non pas deux syllabes, fortement accentuées, mais éventuellement 3 ou même 4: (cf. App. I, 10a).

3. La troisième formule élémentaire (Syrmatikè-Teleia), quant à elle, encadre des incisives unimembres de plus d'importance: (cf. App. I, 5b, 9).

En ce point il se présente déjà quelque divergence entre les signes de *J* et *B*, ainsi que d'autres manuscrits: en effet, certains manuscrits mettent deux fois de suite la Syrmatikè, d'abord sous une forme plus grande au début de la période incisive, puis en plus petit au-dessus de la première syllabe accentuée: (cf. App. I, 10b).

La «Syrmatikè médian» ne figure pas dans tous les manuscrits; *J* et beaucoup d'autres manuscrits en usent, mais *B* et de nombreux autres ne s'en servent jamais. Les raisons en sont pour le moment inconnues. Il s'agit là certainement d'une nuance très fine, qui n'a cependant aucune importance particulière. C'est pourquoi nous ne considérons pas ce fait comme une différence essentielle entre *J* et *B*, et il n'en sera pas fait mention dans ce qui suit, d'autant plus que, comme nous allons le voir, *J* non plus n'en use pas toujours très conséquemment.

#### LA PÉRIODE INITIALE

La période initiale donne l'introduction de la péricope, le point fixe en est la phrase simple du type *επειν ο κυριος* ou une autre du même genre. Selon les modifications de la période initiale, on distingue 6 sortes de types:

I. La phrase simple peut s'élargir d'un complément postpositif; dans ce cas-là, la neumation est évidemment déplacée: la nouvelle particule complémentaire s'adjoint l'une des trois formules élémentaires, tandis que l'introduction de caractère ascendant est encadrée de deux Apostrophos: (cf. App. II. exemples L. 13, 6).

II. Le complément n'est pas postpositif, mais prépositif, c'est à dire placé avant l'introduction; dans ce cas le complément est le plus souvent l'expression connue *τω καιρω εκεινω* ou une autre du même genre, invariablement encadrée de deux Kathistè (neume à émission vocale assez indifférente): (cf. App. II, exemples Mt. 13, 1).<sup>8</sup>

III. Le complément précédent peut être doublé et accompagner principalement les subordonnées participiales; dans ce cas la neumation est généralement doublée elle aussi: (cf. App. II, exemple 37).

Il est évident que la dernière période peut être encadrée par n'importe

<sup>8</sup> Il faut remarquer ici que l'expression *τω καιρω εκεινω* ou une autre de valeur analogue ne figure dans tous les cas que dans les livres de Péricope; dans des manuscrits au texte «continu» comme par exemple celui de *B*, cette expression n'est ni fréquente ni même toujours encadrée de neumes, mais si elle l'est, elle doit être absolument encadrée de Kathistè-Kathistè. Par la suite, je ne la citerai donc que rarement et entre parenthèses à propos de *B*.

laquelle des trois formules élémentaires: (cf. App. II, exemples 17 et 187).

Si la dernière période a pour origine une forme du verbe *λεγω*, elle est encadrée de la formule d'accélération Synemba-Teleia. En ce point cependant, les notations de *J* et *B* diffèrent de nouveau: il arrive en effet que là où *J* écrit Synemba, *B* ne le fait pas; mais le cas contraire est également fréquent; notations analogues App. II, 38. Dans l'exemple suivant *J* seul marque Synemba, *B* non: (App. II, 44).

(Dans ce qui suit, nous pourrions voir des cas où *B* emploie la Synemba, tandis que *J* ne le fait pas).

IV. A côté du complément prépositif doublé, le membre descendant de la phrase peut également s'élargir de 2 ou 3 périodes; ainsi à la place de la formule finale élémentaire Oxeia-Teleia, on trouve la formule finale plus complexe Oxeia-Oxeia *plus* Syrmatikè-Teleia: (App. II, exemple 135).

Dans cette catégorie il est très instructif de comparer un exemple de *J* et de *B*, bien que nous ne puissions comprendre ce cas que plus tard; neumation de *J*: (App. II, 94a), neumation tout à fait différente de *B*: (cf. App. II, 94b).

Or, cette différence ne provoque qu'un trouble apparent. Si nous laissons de côté dans *B* les signes Bareiai, Kentémata et Apostrophoi, nous remarquerons immédiatement que *J* et *B* sont parfaitement identiques. En effet le supplément (comme nous le comprendrons plus loin) n'est autre que la neumation de la clausule: *B* donne ici une neumation simultanée: tout en usant des neumes continus de la période, il la considère également comme fin de péricope et pratique aussi la neumation dans ce sens. Pour le moment laissons en suspens la compréhension de l'exemple, que nous n'approcherons complètement qu'à l'aide d'autres cas analogues ultérieurs.

V. Le membre ascendant de la phrase placée après le complément prépositif peut également s'élargir de 2, 3, 4 membres et même plus: (App. II, 93 et 128). (Dans cette catégorie nous présentons encore deux exemples, dans lesquels les neumations de *J* et *B* devraient être vraisemblablement identiques, mais où nous remarquons une lacune dans *B*: (App. exemples 173 et 186). Dans les deux cas on observe l'absence de l'un ou l'autre des éléments du signe Apeso—exo; dans le premier cas, il s'agit du second élément (Oxeia), dans le second cas du premier (Apostrophos); en outre à la place du mot *παγων* encadré dans *J* par Kathistai-Kathistai, *B* écrit la variante mais omet le groupe de neumes Kathistai. Etant donné que dans *B* ces deux exemples sont assez proches l'un de l'autre (ff. 161 et 163) nous pouvons supposer pour excuser le neumateur de *B* d'ailleurs extrêmement soigneux et qui n'a commis dans le manuscrit que de très rares erreurs — qu'à cet endroit il fut probablement plus distrait que de coutume.

VI. La période initiale se rattache non seulement à l'ensemble de la narration qui la suit, mais aussi à une seule incise; mais la typologie des

périodes initiales ne s'étend ici qu'à la première partis de la période, jusqu'à la limite de la formule élémentaire: (App. II, ex. 66).

VII. La dernière catégorie est celle où la phrase initiale est omise, c'est à dire n'existe pas. Ce phénomène se rencontre dans la péricope de la neuvième heure des Vigiles de l'Epiphanie, qui se présente «in medias res» et donne immédiatement la narration, en laissant de côté l'introduction: (App. II, Luc. 3, 1).

#### LES PÉRIODES INTÉRIEURES NON INITIALES

Dans ces périodes la typologie de la récitation n'est pas aussi fine que dans les précédentes, et c'est pourquoi il faut les examiner selon les groupes de neumes, c'est à dire d'après le caractère des périodes intérieures que certains groupes de neumes essaient d'encadrer. Dans ce domaine, on compte les huit catégories suivantes:

I. *Kathistè-Kathistè*. Ce groupe encadre surtout des phrases bimembres analogues aux phrases initiales: (App. III. 115). Nous avons déjà indiqué que le Kathistè demande une intonation indifférente; c'est probablement ce qui explique qu'il n'encadre pas des phrases importantes. (Des groupes analogues sont encore Apostrophos-Apostrophos et Apeso—exo). Il adhère fortement à certaines formes du verbe *λεγω*, en premier lieu au participe *λεγοντες*: (App. III, 136).

Ce groupe est fréquent encore lorsqu'on veut isoler un membre de la phrase; cette propriété est fortement rhétorique: (App. III, 3).

II. *Apostrophos-Apostrophos*. Ce groupe encadre généralement certaines phrases stéréotypes, telles que *αμην λεγω υμιν* ou *αμην αμην* ou encore *απεκριθη ιησους* etc. (cf. encore App. III, 53 et 136).

III. *Bareiai-Bareiai*. Groupe fortement rhétorique, qui sert à mettre en relief des phrases courtes mais importantes, indiquant surtout l'ordre et la défense: (App. III, 7.).

Il isole également des périodes initiales (comme les Kathistai), mais avec beaucoup plus d'insistance que ce dernier: (App. III, 27).

Au contraire aussi: il sépare l'incise finale d'une phrase de la précédente: (App. III, 23).

Il encadre encore des expressions isolées et brèves dans un exposé dramatique: (App. III, 3). Ici on trouve une différence plus marquée entre les notations de *J* et de *B*: ce dernier écrit seulement l'Apostrophos; au lieu du Hypokrisis triple, puis Kathistai au lieu de Bareiai, et ensuite des Apostrophoi au lieu d'un Hypokrisis double. Cette notation de *B* est indéniablement plus terne que celle de *J*.

IV. *Synemba-Teleia*. Ce groupe est également assez fixe: il se trouve de part et d'autre d'un membre de phrase très court qui suit une incise encadrée par Apostrophos; il se place de préférence devant une citation directe, près

de l'une des formes du verbe *λεγω*. Il unit plus étroitement les périodes, ce en quoi il ressemble à son ancêtre antique, l'Hyphen: (App. III, 33).

Dans l'usage de Synemba *B* ne semble pas aussi large que *J*, mais il arrive aussi, comme nous le verrons plus tard, que *B* marque le signe, alors que *J* l'omet.

V. *Kremastè*—*Kremastè*. Il encadre des périodes importantes liées à la phrase précédente sans lui être subordonnées, et suivies elles-mêmes d'au moins deux incisives, dont la première est le plus souvent encadrée par Apostrophos-Apostrophos: (App. III, 9).

C'est aussi ce groupe qui met en relief avec plus de force les membres de phrases à idées parallèles: (App. III, 194).

Dans des périphrases longues et subordonnées on rencontre parfois toute une série de périodes successives encadrées par *Kremastai*: (App. III, 15).

VI. a. *Hypokrisis*. L'*Hypokrisis* double encadre la période finale d'une série ascendante, lorsqu'elle est précédée d'Apostrophos-Apostrophos, et suivie d'une des trois formules élémentaires: (App. III, 14).

A la place de la formule élémentaire finale *Oxeia-Teleia*, on peut trouver Apostrophos-Apostrophos, *plus* Synemba-Teleia: (App. III, 200). Ici *B* omet de nouveau la Synemba.

Ce groupe encadre aussi une citation interrogative directe: (App. III, 48).

Dans l'exemple suivant (App. III, 52), à l'opposé de *J*, *B* n'emploie pas l'*Hypokrisis*, mais le cadre plus effacé avec Apostrophos-Apostrophos.

VI. b. L'*Hypokrisis* triple, comme nous le savons a une force plus grande que le double, mais le domaine de son usage est à peu près le même. *B* est souvent plus simple que *J*, car il emploie plus fréquemment le double au lieu du triple: (App. III, 72). Ce groupe encadre aussi la dernière période d'une question, et dans ce cas il est précédé d'un *Apeso—exo*: (App. III, 73).

Ici encore nous trouvons des cas où *J* écrit un signe triple (les pauvres pêcheurs se plaignent amèrement de n'avoir rien pris de toute la nuit), tandis que dans *B*, ce fait ne prête pas à un tel désespoir et c'est pourquoi il se sert plus faible d'un *Kathistè*: (App. III, 173).<sup>9</sup>

VII. *Kentémata-Kentémata*. Bien qu'apparenté à l'*Hypokrisis*, il est d'un usage souvent différent de celui-ci: a) il s'associe seulement à la première formule élémentaire (*Oxeia-Teleia*): (App. III, 207); b) dans des périodes d'une certaine longueur, il indique une sorte de semi-finale: (App. 37); c) il n'a aucune connexion avec les interrogations.

VIII. *Syrmatikè intérieur*. Ce signe, comme nous l'avons déjà dit, n'est jamais utilisé par *B*, mais comme dans les manuscrits où on l'emploie il se trouve toujours après un *Syrmatikè* initial, citons un exemple au moins

<sup>9</sup> Le fait que *B* use plus discrètement que *J* de l'*Hypokrisis* triple est valable uniquement pour les exemples précités; je pourrais démontrer par ailleurs que *B* n'est nullement économe de l'emploi de ce signe.

pour montrer que là où *J* commence la période par cette signe, *B* note aussi généralement une Syrmatikè initial: (App. III, 45).

Pour la défense de notre manuscrit, alléguons encore l'exemple frappant et incompréhensible même pour Höeg que dans des phrases parfois encore plus longues, *J* non plus ne se sert pas de la Syrmatikè intérieur: (App. III, 46).

### LES FINS DE PÉRICOPES

La présentation du texte de *B* indique que ce n'est pas un livre de Péricope, mais ce qu'on appelle un manuscrit à texte continu, c'est à dire qui présente son contenu, les quatre Évangiles sous leur forme originale et dans une suite ininterrompue, et non avec les interpolations habituelles *τω καιρω κεινω* ou autres analogues des péricopes. C'est une main ultérieure qui a écrit entre les lignes les mots *ἄρχη* et *τέλος* désignant le début et la fin des péricopes. Cependant, dès le commencement de son travail, le neumateur avait pris en considération la division des péricopes, puisqu'il avait noté les fins par une neumation régulière.

La fin de la péricope est désignée aussi sous le nom de *clausule*. Dans le manuscrit de Jérusalem, les trois dernières incises des leçons sont invariablement encadrées par: Bar. — Bar. Kentém.—Kentém. Apostr.—Apostr. De ces trois incises la première est plus longue, les deux autres plus brèves; si toutefois la dernière incise est tout de même plus longue, le cadre des précédentes est également Bareiai-Bareiai. Et si la première incise est de nature différente des suivantes, sa récitation sera Oxeiai-Oxeiai (et non pas Bareiai —Bareiai).

Comparons à présent quelques clausules de *J* à certaines de *B*: (App. IV, 3). Leur notation pour *J* comme pour *B* est identique; mais nous trouvons aussi parfois une nuance de différence: (App. IV, 16). Entre la notation des deux manuscrits, la seule différence est que *J* donne aussi à la fin de la péricope le signe Oxeiai diplai, alors que *B* ne le fait pas; mais comme on peut le voir dans l'exemple 3 précité, cette particularité n'est pas conséquent dans *J* non plus; selon Höeg ce n'est qu'une variante purement graphique; *B* ne le note jamais en fin de péricope.

L'exemple suivant, où *J* présente plus de détails, montre une différence plus importante: (App. IV, 150).

Par contre dans l'exemple ci-dessous *B* est plus énergique, car il emploie l'Hypokrisis triple souvent négligé à la place du double: (App. IV, 143).

L'exemple suivant semble plus compliqué: (App. IV, 31), mais il ne nous a pas trompé: en effet notre manuscrit donne de nouveau une notation double (comme plus haut dans l'exemple 94), c'est à dire une neumation régulière de clausule, et en même temps une neumation continue de période.



## LES VARIANTES D'UNE PÉRICOPE ET DE SON COROLLAIRE

Outre les exemples systématiquement groupés et examinés plus haut que Höeg a étudiés un à un, il donne encore deux échantillons de quelque étendue (op. cit. p. 86—96): la péricope 53 (Mt. 18, 10—20) et son corollaire, la péricope 3 (J. 1, 18—22). Il ajoute à ces textes le résultat des collationnements avec les 185 autres manuscrits, dans un apparat double. Dans ce qui suit nous présentons certaines différences des citations correspondantes de *B*, avec nos remarques critiques. Ainsi, dès le début de la péricope 53, dans les périodes 5—6, nous trouvons une grande différence entre *J* et *B*: (App. chap. V.).

Or, la raison de cette différence est très simple: si jusqu'à présent le lecteur a suivi attentivement nos explications, il a lui-même deviné que *B* donne de nouveau une neumation double, c'est à dire la neumation continue de la période, mais en même temps la clausule de la péricope; si nous faisons abstraction de cette dernière, les exemples sont identiques. Mentionnons que le manuscrit moscovite 48 de Höeg donne dans la période 6 du même endroit la neumation Oxeia-Teleia.

Les périodes 7—8 qui suivent immédiatement les précédentes sont réellement des variantes des périodes correspondantes de *J*: (App. périodes 7—8). Ainsi dans *J* le cadre est donné par deux Hypokrisis, tandis que dans *B* nous ne trouvons que les modestes Apostrophoi. C'est probablement une variante fréquente, car selon le relevé de l'apparat de Höeg, 71 manuscrits ont ici une notation identique à celle de *B*.

Une nouvelle divergence se présente dans les périodes 25—35 de l'Appendice: selon *J* le cadre est donné par deux Kentémata, tandis que *B* se sert du plus intense Hypokrisis. En nous adressant de nouveau à l'apparat, nous trouvons que 10 manuscrits emploient la même notation que *B*.

Une autre variante importante apparaît dans les périodes 39—41 de l'Appendice, où *J* emploie l'Hypokrisis, et *B* un faible Kathisté. Cette variante n'est pas rare: 56 manuscrits sont identiques à *B*.

Voyons à présent la notation du Corollaire (péricope 3). La première divergence se présente dans les incises 6—7 de l'Appendice, où *J* encadre la première partie de deux Oxeia, et *B* de l'Apeso—exo. Cette dernière notation se rencontre aussi, selon l'apparat, dans quatre autres manuscrits.

La divergence suivante se trouve dans les périodes 13—14 de l'Appendice, où *J* note les deux parties de la période par deux Apostrophos, puis par Oxeia et Teleia, tandis que *B* met deux Hypokrisis puis la Syrmatikè. La première partie de cette variante est une particularité propre à *B*, car on ne la retrouve dans aucun autre manuscrit; quant à la deuxième partie, elle est identique à *B* dans 6 autres manuscrits.

Les périodes 16—19 de l'Appendice indiquent de fortes divergences. Selon *J* deux Hypokrisis puis deux Bareia; *B* est cette fois plus faible, car

il se contente d'Apostrophos et de Kathistè. La statistique de ces périodes est curieuse: la première partie n'est indiquée comme dans *B* que par un seul manuscrit, la deuxième par trois manuscrits; et parmi ces trois manuscrits il y en a un qui est identique à *B* dans les deux parties.

Il en est de même pour les périodes 20—22 de l'Appendice, mais pour les variantes les données sont différentes: la première partie est notée par 2 manuscrits comme dans *B*.

Pour la phrase 27 de l'Appendice, *B* est plus intéressant que *J*, car alors que celui-ci emploie l'Oxeia, celui-là met la Syrmatikè; 6 autres manuscrits s'accordent avec *B*.

Une divergence très faible se montre dans les périodes 33—34 de l'Appendice, où *J* est *forte*, alors que *B* et 5 autres manuscrits ne sont que *mezzo-forte*.

Dans les phrases 43—44 de l'Appendice, *J* donne le cadre d'Apostrophos et *B* la notation plus forte Paraklétikè-Teleia; la Synemba aussi fait défaut; deux autres manuscrits notent de même.

Dans les périodes 46—48 de l'Appendice *B* emploie la Syrmatikè au lieu de l'Oxeia; il en est de même pour 7 autres manuscrits.

Notre dernier exemple, les périodes 51—52 de l'Appendice, présente exactement les mêmes caractéristiques que le précédent; là aussi 7 manuscrits notent comme *B*.

#### LES VARIANTES DE DEUX AUTRES PÉRICOPES

Afin de déterminer exactement les divergences de style de l'ekphonétique archaïque et classique, Höeg collationne la péricope de la fête du 8 septembre (L. 10, 38 et suiv. plus 11, 27 et suiv.) de *J* et la neumation faite au VIII<sup>e</sup> siècle du célèbre manuscrit d'Ephraemi qui date du V<sup>e</sup> siècle.

C'est dans le même but qu'il confère la péricope 310 (Mc. 7, 31) et la neumation d'un manuscrit du IX<sup>e</sup> siècle (conservé actuellement à Cambridge), mais dans les deux cas, l'apparat critique est modeste. Nous pouvons utiliser ces deux détails pour connaître de plus près les particularités de *B*; voyons-les donc :

Dans la neumation de la péricope du 8 septembre (Nativité de la Sainte Vierge), il se montre quatre divergences entre *J* et *B*: Höeg, p. 117, col. 2, lignes 2—5 (cf. App. chap. VI. a, b). *J* emploie deux Hypokrisis, *B* une Paraklétikè et Teleia. Dans le cas suivant (ibid col. 2, lignes 7—9, cf. App. chap. VI. A, B) *J* emploie de nouveau le cadre Hypokrisis, et *B* les Apostrophoi; par contre dans la deuxième partie *J* met l'Apostrophos et *B* l'Hypokrisis.

Pour finir (p. 117, col. 2, lignes 7—5 à partir du bas, cf. App. chap. VI. A<sub>1</sub>, B<sub>1</sub>) *B* encadre un mot de la période de deux Hypokrisis, et *J* pas;

dans la deuxième partie de la période, *J* finit par Paraklétikè-Teleia et *B* par Oxeia-Teleia. (Höeg n'indique pas que la notation de *J* n'est pas assez claire à cet endroit: l'Apostrophos qui précède la Teleia n'a pas sa paire).

Dans la péricope 310 nous n'avons plus qu'une seule et unique divergence (p. 114, col. 2, lignes 4—7, cf. App. chap. VI. A<sub>2</sub>, B<sub>2</sub>). Cette fois *B* est plus nuancé, car il emploie devant Teleia la Synemba qui fait souvent défaut, et qui ici manque dans *J*. (Nous avons parlé ailleurs de l'Oxeiai diplai et de la Syrmatikè intérieur.)

Ici se termine l'oeuvre de collationnement de *J* et *B*.

(Quant à Höeg, il donne encore un collationnement, en conférant le début de l'évangile selon saint Mathieu et le même endroit du Tetraevangelium Usspenskianum également célèbre de *J*. Or nous ne pouvons profiter des résultats de ce travail en ce qui concerne *B*, car Mt. 1, 1—7 se trouve au début de notre manuscrit, où *B* — conformément à l'usage — emploie des lettres dorées mais pas de neumation).

#### SYSTÈME ARCHAÏQUE, CLASSIQUE ET DÉGÉNÉRÉ

Comme en témoignent les fac-similés qui illustrent cet ouvrage, notre manuscrit est un exemplaire bien lisible.<sup>10</sup> Les lettres ne sont peut-être pas aussi joliment perlées que par exemple celles du manuscrit ekphonétique de la Österr. Nat. Bibl. coté Suppl. graec. 128 (v. le fac-similé E. Wellesz, op. cit.), mais d'un bout à l'autre c'est la très bonne écriture pratique d'une même main, qui n'a presque pas commis d'erreurs. La neumation, également l'oeuvre d'une seule main, est aussi parfaitement lisible et homogène; chacun des neumes est absolument bien formé, d'une perfection idéale, et les traits sont exempts de toute bizarrerie individuelle, de tout étiolement, de toute difformité. Les fautes d'inattention sont également fort rares, dans les exemples cités on n'en compte pas plus de quatre. Or, dans un travail si soigné, il est surprenant de constater que la neumation — pour des raisons inexplicables — manque en deux endroits (ff. 254'—255 et 275—276).

C. Höeg a mis au point les propriétés stylistiques du système ekphonétique archaïque, classique et dégénérée; rattachons-en quelques-unes à notre manuscrit. Notre neumateur utilise tout le système des signes, non pas comme dans les temps archaïques, où tel ou tel neume, comme par ex. le Syrmatikè était complètement négligé, ou aux XIII<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, époque de la décadence, où les neumes commencèrent à disparaître des manuscrits, de sorte qu'à la fin il ne resta plus que le seul Teleia. Pour encadrer les phrases, il se sert toujours de paires de signes complètes et pas de moitiés, comme le fait parfois le scribe du système archaïque, chez qui l'on trouve par exemple

<sup>10</sup> On lit sur les trois fac-similés le début de l'évangile selon saint Marc (1, 1—18).

deux incisives encadrées de trois signes seulement, ou encore comme à l'époque de la décadence, où l'on en mettait encore moins. La neumation des clausules est également plus stricte et ne varie pas constamment comme dans les clausules des temps anciens. *B* s'abstient aussi noblement de l'usage de certains groupes de neumes plus particuliers de l'époque, comme par ex.: Kathistè—Oxeia, ou Paraklétikè—Apostrophos, ou Hypokrisis—Oxeia; ou, dans les clausules, Apostrophoi diplai—Apostrophoi diplai, etc.<sup>10a</sup>

A présent, par un petit détour, nous dirons quelques mots sur certains problèmes plus éloignés du système ekphonétique.

Dans le premier exposé que j'ai fait de notre manuscrit, j'ai soulevé l'idée suivante: «Supposons qu'un homme de l'âge moderne et ne connaissant rien à l'usage traditionnel des signes ekphonétiques essaye de pourvoir le texte du Nouveau Testament de signes ekphonétiques au gré de sa propre imagination... Quelle déception étonnante l'attendrait s'il comparait sa tentative aux mss. des IX<sup>e</sup>—XIII<sup>e</sup> siècles! Maintes phrases que nous autres déclamerions avec une verve passionnée et sur le ton le plus élevé, se montreraient dans leur notation traditionnelle plus douces qu'on ne le croyait. Voyons p. e. une phrase agitatrice comme celle-ci «Je suis venu jeter un feu sur la terre, et qu'ai-je à désirer s'il est déjà allumé?» (Luc, 12, 49). L'encadrement est tout simplement: Syrmatikè *plus* Teleia et Oxeia—Oxeia *plus* Teleia.» Nous trouvons une pensée analogue dans le livre de Praetorius: «Geradezu auffallend ist *οὗτος γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον* (J. 3, 16), wo man bei der hervorragenden Wichtigkeit des Inhaltes und dem Voranstehenden starken Demonstrativ nicht Kathiste—Kathiste, sondern Oxeia—Oxeia erwarten sollte».<sup>11</sup>

A travers les données du livre bien connu d'E. Norden, nous pouvons suivre la décadence de la déclamation rhétorique laïque de l'antiquité.<sup>12</sup> Ainsi par ex. Agathon, l'auteur dramatique connu également du Banquet de Platon (V<sup>e</sup> s. avant notre ère) a fait dépérir la force de la mélopée tragique ancienne par l'émission vocale de sons menus et l'introduction dans la mélopée du son de flûte asiatique. Quant à l'orateur Hegesias (III<sup>e</sup> s. av. notre ère), le maître de l'éloquence asiatique, on entendait tinter dans ses discours des bribes d'expressions contournées, volant çà et là, mêlées de jeux de mots mesquins prononcées d'une voix glapissante et plaintive, le tout accompagné de gesticulations exubérantes, si bien que tout le discours ressemblait plutôt à une danse lubrique. Le rhéteur romain C. Gracchus (II<sup>e</sup> s. av. notre ère) avait toujours derrière lui pendant ses discours un esclave connaisseur en musique, qui contrôlait avec un sifflet l'intonation et la tessiture du discours. E. Norden constate avec une parfaite clairvoyance que la tragédie

<sup>10a</sup> cf. HÖEG: p. 44, note.

<sup>11</sup> FR. PRAETORIUS: op. cit. p. 17.

<sup>12</sup> E. NORDEN: Die antike Kunstprosa (1898) p. 77, 134, 137, 57, 171 et passim

antique — et non seulement la tragédie . . . — a été détruite sous l'effet de la rhétorique.

Il n'est pas nécessaire que nous continuions à examiner ces commentaires sur la récitation laïque. Le système ekphonétique liturgique barra le chemin à la récitation affective de caractère trop subjectif; la Bible elle-même est une protestation vivante contre les manifestations de ce genre, non seulement le Nouveau Testament, puisque le récitatif liturgique chrétien remonte à la récitation musicale dans les synagogues palestiniennes, où l'on lisait les textes de la Loi et des Prophètes.<sup>13</sup>

Des spécialistes plus anciens avaient également remarqué que le système de neumes récitatif (et non chantant) mettait en relief la construction syntaxique, comme par exemple au début du XIX<sup>e</sup> siècle Villoteau à propos des signes arméniens, et en 1895 O. Fleischer à propos des signes byzantins, puis Fr. Praetorius qui attira l'attention, en outre, sur des détails rhétoriques et psychologiques. Höeg n'a étudié que l'importance syntactique des neumes. Et qui aurait cru que, malgré la grande multiplicité des variantes, il y avait dans le système une unité, une conséquence, une régularité si solides, une statique si sûre, presque comparables à ces terrains où tel ou tel minéral ne se cristallise que sous telle ou telle forme spéciale. Les recherches plus récentes qui ont pris leur essor à la suite de la mise au point de Höeg vont se heurter à de nombreux problèmes intéressants, dont je me contenterai d'indiquer un seul: il arrive qu'une expression fortement accentuée viole la règle de neumation de la phrase en question, comme par exemple les phrases du type: *τη εσχατη ημερα || τη μεγαλη της εορτης || ειστηκει ο ιησους || και εκραξε λεγων* qui devraient commencer régulièrement par deux encadrements successifs Kathistè:<sup>14</sup> Kathistè — Kathistè || Kathistè — Kathistè || . . . etc.

Or la première incise *τη εσχατη ημερα* est tellement importante qu'elle

<sup>13</sup> Mentionnons brièvement le problème de l'origine du système d'écriture de l'ancienne récitation juive, les signes Neginoth: selon une hypothèse souvent contestée, ils proviendraient également du système byzantin alexandrin.

Jadis, il était d'usage partout dans le monde de déclamer des lectures importantes sur le mode récitatif: en Extrême-Orient les textes bouddhistes, en Inde les Védas, étaient lus sur le ton de la récitation musicale, mais il existait aussi une récitation persane, sogdiane et pehlvie, coptique et arménienne. Les signes de la lectio latine (Positurae, Pausationes) étaient employés non seulement dans les textes liturgiques, mais aussi dans les textes laïques; ainsi par ex. les oeuvres de Virgile, très appréciées au moyen âge, furent remaniées dans ce sens (cf. P. WAGNER: Neumenkunde, p. 166, note). Dans notre pays aussi il existe des manuscrits de Virgile pourvus des signes de la lectio: à la page 2 du manuscrit coté Cod. lat. 7 de la Bibliothèque Széchényi, après une paraphrase neumée de la parabole du Mauvais Riche, certains passages de l'Énéide (p. 73, 97', 98, 99') sont pourvus de neumes récitatifs, — dont l'usage n'est d'ailleurs pas toujours correct. Les signes employés dans ce cas sont surtout les signes suivants du système de neumes latin: Punctum, Virga, Productus, Podatus, Quilisma et Cephalicus.

<sup>14</sup> Op. cit. p. 47. Autres exemples sporadiques de caractère analogue chez HÖEG: p. 49, exemples 136 et 157; p. 50, exemples 142 et 15, et ainsi de suite; toutefois HÖEG ne systématise pas ces exemples.

ne se contente pas du simple Kathistè, mais exige — et ceci Höeg le dit — une notation plus forte, l'encadrement Apeso — exo: Apeso — exo || Kathistè — Kathistè || .... etc. (dernier exemple de l'Appendice).

Que s'est-il donc passé ici? En fin de compte, il s'agit tout simplement de ce que la structure de la phrase est devenue dialectique, par suite de l'opposition des éléments affectifs et rhétoriques d'une part, et des éléments syntactiques d'autre part.

Il est à supposer que les recherches ultérieures accorderont plus d'intérêt entre autres au contenu affectif rhétorique des neumes récitatifs; Höeg les a négligés sciemment et à dessein, mais son procédé est logique: toute tentative de mise au point est forcée de sacrifier certains détails.

Après ceci, établissons le bilan final de la valeur de *B*. En ce qui concerne les manuscrits de l'époque classique de l'ekphonétique, Höeg a constaté qu'«il n'y a pas deux manuscrits qui offrent une notation identique»,<sup>15</sup> et ainsi lorsqu'un manuscrit présente quelques divergences par rapport au spécimen classique, cela ne signifie pas que le niveau en est moins élevé; *B* n'est pas moins «classique» que *J*. Je n'ai pas cherché à cacher les quelques lacunes de notre manuscrit, au contraire je les ai étalées, avec la certitude ferme qu'une oeuvre si saine dans son fond ne peut que gagner à voir révéler ouvertement quelques-uns de ses défauts. Les recherches ekphonétiques ultérieures pourront puiser dans ces lignes la conviction que les autres valeurs de *B* méritent d'être mises à jour en détail.

<sup>15</sup> Op. cit. p. 109.



ἐρχὴ τοῦ ἀγαθμοῦ ἰσχυρῆς οὗ τὸ  
 θυ. ὡς γὰρ αὖτε ἐν τοῖς προ  
 φηταῖσι ἰδοὺ ἄρα ἀποστέλλω τὸ  
 ἀγγέλιόν μου πρότερό σου σὺ  
 ὅς κατασκευάσῃ τὴν ὁδὸν σου  
 ἐν τῷ ὄρει σου· ὅς ἐν ἡμεῶν  
 τοσδε τὴν ἐρήμω· ὅς ἐν μέσσοις  
 τῆς ὁδοῦ κυ. ἀθήσονται ἡ τὰ  
 τὰς τρίαινας αὐτοῦ· ὅς ἐν ἡμέ  
 ρῃς μου πείθω ἐν τῇ ἐρήμῳ.  
 καὶ κηρύσσω μετὰ τὴν ἡμέραν  
 μοι ὅς ἂν ἐν τῇ ἡμέρῃ τῇ αὐτῇ  
 καὶ ὅς ἐν τῇ ἡμέρῃ τῇ αὐτῇ  
 πᾶσαι ἡ ἰουδαία· ἀχόρ· καὶ οἱ ἱε  
 ροσολιμίται· καὶ ἐν τῇ ἡμέρῃ τῇ  
 αὐτῇ ἐν τῇ ἰορδάνῃ ποταμῷ

ὑποαὐτοῦ, ἔξομα λόγῳ μένοι, καὶ  
 ἀμαρτίας αὐτῶν· ἡν δὲ ὁ ἰωάννης  
 μὲν δὲ μένος τρίχας λαμβάνου. ἔ  
 ζώμην δὲ ρωματὶ μὴν πρὶ τῇ  
 ὁ σφύ αὐτοῦ· καὶ ὅτι αὐτῶν, αἰερί  
 δας, καὶ μέν ἔχουσι καὶ ἐκ ἡρι  
 σὺ λῆθου, ἐρχεται, ὁ ἰχθυόων  
 Μοῦ ὁ πῖσσο μου. οὐ οὐκ ἔμεϊ καὶ  
 λῆτασ' ἴσαι τὸν ἱμαί τὰ τῶν  
 ποδῶν αὐτοῦ· ἔξομα ἐ  
 καί πῖσσο καὶ ἰδαί· αὐτὸς  
 δὲ κατὰ σφύμας. ἐν πῖ, ἔξο  
 Καὶ ἔξομα ἐν ἐλῆμας ταῖς ἡμέ  
 ραις· ἡ λῆθου ἰς ἀπὸ μαζαρ ἐκ τῆς  
 γαμβαίας, καὶ ἐκατὰ σφύ, ὑπὸ  
 ἰωάννου ἔσ τὸν ἰορδάνην καὶ  
 ἐκ τῶν ἀμαίμων ἀπὸ τοῦ ὕ  
 δατος. ἔξομα ἐξομῶσι τοῖς ὀ  
 ραμῶσι· καὶ τὸ πῖ αὐτῶν πρὶ ἐκ  
 ραμῶν αὐτῶν ἐκ αὐτῶν· καὶ  
 φωνὴ ἔξομα ἐκ τῶν ὀμαῶν· οὐ  
 ἔξομα μου ὁ ἔραση τὸς. ἐν ὅ  
 δοκῆτα



Καὶ ἔθις τὸ πᾶν αὐτὸν ἐλευσάμενος  
 ἔσθην ἐρήμενος καὶ ἡμετέρας τὰς σαράβας  
 τὰς πόδας ὁ μόνος ὑπὸ τοῦ σα-  
 τάνου καὶ ἡμετέρας τῶν θηρίων.

Καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόμενοι αὐτῷ·  
 Μὴ αὖτ' ἐπὶ παραδοθῆναι τὸν ἰω-  
 ἄννην. ἡ γὰρ ὁ ἴσος ἔσθην γα-  
 λαίαν. κ' ἡρώσω τὸ ἄσπετον ἡς  
 ἡσολόγας τοῦ θύ καὶ λήσονται ὅτι  
 πᾶσι λήσονται ὁ λαὸς. καὶ ἡς  
 γὰρ ἡσολόγας τοῦ θύ καὶ ἡσολό-  
 γας καὶ πᾶσι λήσονται τὸ ἄσπετον.  
 Π, βρε πατέρων δ' ἐπὶ παραδοθῆναι  
 σάντην γαλαίαν. ἔδ' οἱ μέ-  
 νου καὶ αὐτὸν τὸν αὐτὸν λήσονται  
 αὐτοῦ τοῦ σίμωτος. ἡσολόγας  
 ἀμφὶ κληρονομίαν τὴν θαλάσσην.  
 ἡσολόγας γὰρ ἀμείψονται καὶ ἡσολόγας  
 ἡσολόγας ὁ πᾶσι λήσονται. καὶ πᾶσι  
 ἡσολόγας ἡσολόγας αὐτῶν καὶ ἡσολό-  
 γας αὐτῶν τὰ δι' αὐτῶν.

## APPENDICE

## I

## PHRASES ISOLÉES UNIMEMBRES

$\int$  και ειπον αυτω (αυτοις) +  $\int$  λεγω γαρ υμιν +

$\int$  απεκριθη αυτω (αυτοις) +

$\int$  τι ζητειτε + [5a], J. 1,38

$\int$  τι υμιν δοκει + [53] Mt. 18,12

$\int$  που εστιν εκεινος + [25] J. 7,12

$\omega$  λεγει η μητηρ αυτου τοις διακονοις + [10a] J. 2,5

$\sim$  ερχεσθε και οψεσθε + [5b] J. 1,39

$\sim$  ειρηνη υμιν + [9] J. 20,19

$\sim$  γεμισατε τας υδριας  $\sim$  υδατος + [10b] J. 2,7

## II

## PÉRIODE INITIALE

$\int$   
 $\int$  ελεγεν δε ταυτην την παραβολην + L. 19,6.

$\int$  εν τη ημερα εκεινη Mt. 13,1.

[τω καιρω εκεινω] παραγων ο ιησους

ειδεν ανθρωπον τυφλον εκ γενετης + [37] J. 9,1.

[τω καιρω εκεινω] ην τις βασιλικος

ου ο υιος ησθενει εν καπερναουμ + [17] J. 4,46.

[τω καιρω εκεινω] επορευτο ο ιησους εις πολιν καλουμενην ναϊν + [187] L. 7,11.

συνηγαγον οι αρχιερεις και οι φαρισαιοι συνεδριον

κατα το ιησουν και ελεγον + [38] J. 11,47.

επαρας ο ιησους τους οφθαλμους αυτου

εις τον ουρανον ειπε + [44] J. 17,1.

και επηρε τους οφθαλμους αυτου εις τον ουρανον και ειπε + [44] J. 17,1.

εκπορευομενου του ιησου απο ιεριχω

ηκολουθησεν αυτω οχλος πολυς + [135] Mt. 20,29.

τω καιρω εκεινω εμβας ο ιησους εις το πλοιον

διεπερασε και ηλθεν εις την ιδιαν πολιν + [94a] Mt. 9,1.

και εμβας ο ιησους εις το πλοιον

διεπερασε και ηλθεν εις την ιδιαν πολιν [94b] Mt. 9,1.

αρχων τις προσελθων τω ιησου προσεκυνη αυτω λεγων + [93] Mt. 9,18.

προσηλθον οι φαρισαιοι τω ιησου

πειραζοντες αυτον και λεγοντες αυτω + [128] Mt. 19,3.

τω καιρω εκεινω εστως ο ιησους παρα την λιμνην γεννησαρετ

ειδε δυο πλοια εστωτα παρα την λιμνην + [173a] L. 5,1.

εστως παρα την λιμνην γεννησαρετ

και ειδε δυο πλοια εστωτα παρα την λιμνην + [173b] L. 5,1.

τω καιρω εκεινω παραγων ο ιησους εθεασατο τελωνην ονοματι λεβιν

καθημενον επι το τελωνιον και ειπεν αυτω + [186a] L. 5,27.

εξηλθεν εθεασατο τελωνην ονοματι λεβιν

καθημενον επι το τελωνιον και ειπεν αυτω + [186b] L. 5,27.

περιπατων ο ιησους <sup>⌒</sup> παρα την θαλασσαν της γαλιλαιας <sub>⌒</sub>

~  
ειδε δυο αδελφους + (ici finit la phrase initiale, mais la période continue:)

σιμωνα <sup>⌒</sup> τον λεγομενον πετρον <sup>⌒</sup> και <sup>⋅⋅</sup> ανδρεαν τον αδελφον αυτου <sup>⋅⋅</sup>

βαλλοντας αμφιβληστρον εις την θαλασσαν ~  
ησαν γαρ αλιεις +

<sup>⌒</sup>  
και λεγει αυτοις + [66] Mt. 4,18.

<sup>⌒</sup> εν ετει πεντεκαιδεκατω της ηγεμονιας <sup>⌒</sup> τιβεριου καισαρος

<sup>⌒</sup> ηγεμονουντος <sup>⌒</sup> ποντιου <sup>⌒</sup> πιλατου της ιουδαιας

<sup>⌒</sup> και <sup>⌒</sup> τετραρχουντος της γαλιλαιας <sup>⌒</sup> ηρωδου

φιλιππου <sup>⌒</sup> δε του αδελφου αυτου <sup>⌒</sup> τετραρχουντος

<sup>⌒</sup> της <sup>⌒</sup> ιτουραιας και <sup>⌒</sup> τραχωνιτιδος <sup>⌒</sup> χωρας

<sup>⌒</sup> και <sup>⌒</sup> λυσανιου της <sup>⌒</sup> αβιληνης <sup>⌒</sup> τετραρχουντος

επ' <sup>⌒</sup> αρχιερεων <sup>⌒</sup> αννα και <sup>⌒</sup> καϊαφα

<sup>⌒</sup>  
εγενετο <sup>⌒</sup> ρημα <sup>⌒</sup> θεου <sup>⌒</sup> επι <sup>⌒</sup> ιωαννην

<sup>⌒</sup>  
τον <sup>⌒</sup> του <sup>⌒</sup> ζαχαριου <sup>⌒</sup> υιου <sup>⌒</sup> εν <sup>⌒</sup> τη <sup>⌒</sup> ερημω etc. L. 3,1.

τι ουν ηλιας ει συ και λεγει ουκ ειμι ο προφητης ει συ

και απεκριθη ου ... τι λεγεις περι σεαυτου + εφη εγω ... [3a] J. 1,21.

τι ουν ηλιας ει συ και λεγει ουκ ειμι ο προφητης ει συ

και απεκριθη ου ... τι λεγεις περι σεαυτου + εφη εγω ... [3b] J. 1,21,

λεγει αυτω εις εκ των μαθητων αυτου

ανδρεας ο αδελφος σιμωνος πετρου + [33] J. 6,8.

... + και φερε την χειρα σου και βαλε εις την πλευραν μου ... + [9] J. 20,27

... + και εν τω σπειρειν αυτον ο μεν επεσε παρα την οδον

και κατεπατηθη ... + και ετερον επεσεν

επι την πετραν ... + και ετερον επεσεν

εν μεσω των ακανθων ... + και ετερον επεσεν

(le dernier membre parallèle)

επι την γην την αγαθην ... + [194] L. 8,5—10.

τη επαυριον ο οχλος ο εστηκως περαν της θαλασσης

## III

## LES PÉRIODES NON-INITIALES

και εμβαντων αυτων εις το πλοιον  $\overset{\frown}{\text{εκοπασεν}}$  ο ανεμος + [115] Mt. 14,32.

ακουσαντες δε οι μαθηται αυτου  $\overset{\frown}{\text{εξεπλησσαντο}}$  σφοδρα +  
 $\overset{\frown}{\text{λεγοντες}}$   $\overset{\frown}{\text{τις}}$   $\overset{\frown}{\text{αρα}}$   $\overset{\sim}{\text{δυναται}}$  σωθηναι + [136] Mt. 19,25.

$\overset{\sim}{\text{εγω}}$   $\overset{\sim}{\text{φωνη}}$  βοωντος εν τη ερημω + [3] J. 1,23.

και εαν γενηται ευρειν αυτο  $\overset{\backslash}{\text{αμην}}$   $\overset{\backslash}{\text{λεγω}}$   $\overset{\backslash}{\text{υμιν}}$   $\overset{\backslash}{\text{οτι}}$   $\overset{\backslash}{\text{χειρει}}$ ... [53] Mt. 18,13.

$\overset{\frown}{\text{αμην}}$   $\overset{\frown}{\text{λεγω}}$   $\overset{\frown}{\text{υμιν}}$  +  $\overset{\frown}{\text{οτι}}$   $\overset{\frown}{\text{δυσκολως}}$   $\overset{\frown}{\text{πλουσιος}}$   $\overset{\frown}{\text{εισελευσεται}}$ ... [136] Mt. 19,23.

$\overset{\backslash}{\text{λυσατε}}$   $\overset{\backslash}{\text{τον}}$   $\overset{\backslash}{\text{ναον}}$   $\overset{\backslash}{\text{τουτον}}$ ... [7] J. 2,19.

$\overset{\backslash}{\text{ο}}$   $\overset{\backslash}{\text{ακολουθων}}$   $\overset{\backslash}{\text{εμοι}}$   $\overset{\backslash}{\text{ζου}}$   $\overset{\backslash}{\text{μη}}$   $\overset{\backslash}{\text{περιπατησει}}$   $\overset{\backslash}{\text{εν}}$   $\overset{\backslash}{\text{τη}}$   $\overset{\backslash}{\text{σκοτια}}$  }

$\overset{\omega}{\text{αλλα}}$   $\overset{\omega}{\text{εξει}}$  το φως της ζωης + [27] J. 8,12.

$\overset{\backslash}{\text{αποκριθεις}}$  δε ο  $\overset{\backslash}{\text{ιησους}}$   $\overset{\backslash}{\text{ειπεν}}$  [122] Mt. 17,17.

$\overset{\backslash}{\text{τυφλων}}$   $\overset{\backslash}{\text{χωλων}}$   $\overset{\backslash}{\text{ξηρων}}$ ... [23] J. 5,3.

ἰδὼν ὅτι πλοιαρίον ἄλλο οὐκ ἦν ἐκεῖ εἰ μὴ ἐν

ἐκεῖνο εἰς ὃ ἐνεβήσαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ

καὶ ὅτι οὐ συνεισηλθε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὁ ἰησοῦς εἰς τὸ πλοιαρίον

ἀλλὰ δε ἦλθε πλοιαρία ἐκ τιβεριᾶδος ἐγγὺς τοῦ τοποῦ

οποῦ ἐφαγον τὸν ἄρτον ὡς... etc. [15] J. 6,22—23.

ἐγὼ δὲ οὐ παρὰ ἀνθρώπου τὴν μαρτυρίαν λαμβάνω

ἀλλὰ τὰτα λέγω ὥστε ὑμεῖς σινητε + [14] J. 5,34.

ἀκούσας δὲ τὰτα ὁ ἰησοῦς ἐθαύμασεν αὐτόν

καὶ στραφεὶς τῷ ἀκολουθῶντι αὐτῷ ὁχλῷ εἶπεν + [200a] L. 7,9

ἀκούσας δὲ τὰτα ὁ ἰησοῦς ἐθαύμασεν αὐτόν

καὶ στραφεὶς τῷ ἀκολουθῶντι αὐτῷ ὁχλῷ εἶπεν + [200b] L. 7,9.

ἀπεκριθὴ αὐτοῖς ὁ ἰησοῦς + ἄρτι πιστεύετε ἰδοὺ ἐρχεται ὥρα... [48] J. 16,31.

καὶ εἶπον αὐτῷ + μὴ καὶ σὺ ἐκ τῆς γαλιλαίας εἶ;

ἐρευνήσον καὶ ἰδε... [52a] J. 7,52.





ου γαρ εστι κρυπτον ου φανερον γενησεται

ουδε αποκρυφον ου γνωσθησεται και εις φανερον ελθη + [207] L. 8,17

ταυτα ειπων επτυσε χαμαι και εποησε πηλον εκ του πτυσματος

και επεχρισε τον πηλον επι τους οφθαλμους του τυφλου

και ειπεν αυτω + [37] J. 9,6.

οτι ο πατηρ μου μειζων μου εστι + [45] J. 14,29.

περι αμαρτιας και περι δικαιοσυνης και περι κρισεως + [46] J. 16,8.

## IV

## LES FINS DE PÉRICOPES

ταυτα εν βηθαρβα εγενετο περαν του ιορδανου

οπου ην ιωαννης βαπτιζων [3] J. 1,28.

ειχεν δε αυτας τρομος και εκστασις

$\parallel$   
 και ουδενι ουδεν ειπον εφοβουντο γαρ [16a] Mc. 16,8.

$\cdot\cdot\cdot$   $\cdot\cdot\cdot$   
 εφοβουντο γαρ [16b]

$\parallel$   $\parallel\parallel$   $\parallel$   $\cdot\cdot\cdot$   
 πολλοι γαρ εισι κλητοι ολιγοι δε εκλεκτοι [150a] Mt. 22,14.

$\parallel$   $\parallel$   $\cdot\cdot\cdot$   $\cdot\cdot\cdot$   
 πολλοι γαρ εισι κλητοι ολιγοι δε εκλεκτοι [150b] Mt. 22,14.

$\int$   $\int$   
 ουδεποτε ανεγνωτε εν ταις γραφαις λιθον ον απεδοκιμασαν οι οικοδομουντες

$\int$   $\int\int$   $\int\int$   
 ουτος εγεννηθη } εις κεφαλην γωνιας } παρα κυριου

$\parallel$   $\parallel$   $\parallel$   $\cdot\cdot\cdot$   $\cdot\cdot\cdot$   
 εγενετο αυτη και εστι θαυμαστη εν οφθαλμοις ημων [143a] Mt. 21,42.

$\int$

$\int$   $\int$   
 ουδεποτε ανεγνωτε εν ταις γραφαις λιθον ον απεδοκιμασαν οι οικοδομουντες

$\int$   $\sim$   $\int\int$   $\int\int$   
 ουτος εγεννηθη } εις κεφαλην γωνιας } παρα κυριου

$\parallel$   $\parallel$   $\parallel$   $\cdot\cdot\cdot$   $\cdot\cdot\cdot$   
 εγενετο αυτη και εστι θαυμαστη εν οφθαλμοις ημων [143b] Mt. 21,42.

$\parallel$   $\parallel$   
 εαν τις τον λογον εμον τηρηση

$\parallel$   $\parallel\parallel$   $\parallel$   $\cdot\cdot\cdot$   $\cdot\cdot\cdot$   $\int\int$   
 θανατον ου μη θεωρηση εις τον αιωνα [31a] J. 8,51.

$\parallel$   $\parallel$   
 εαν τις τον λογον εμον τηρηση

$\parallel$   $\parallel$   $\cdot\cdot\cdot$   $\sim$   $\cdot\cdot\cdot$   
 θανατον ου μη θεωρηση εις τον αιωνα [31b] J. 8,51.

## V

## PÉRICOPE — SPÉCIMEN

Péricope 53=Matthieu 18,10-20.

[5]  $\underbrace{\text{οτι}}_{\sim}$   $\underbrace{\text{οι αγγελοι αυτων εν ουρανοις}}_{\sim}$  [6] [a]  $\underbrace{\text{δια}}_{\sim}$   $\underbrace{\text{παντος}}_{\sim}$   $\underbrace{\text{βλεπουσιν}}_{\sim}$

[b]  $\underbrace{\text{το προσωπον του πατρος}}_{\sim}$   $\underbrace{\text{μου του εν ουρανοις}}_{\sim}$  +

[5]  $\underbrace{\text{οτι}}_{\sim}$   $\underbrace{\text{οι αγγελοι αυτων εν ουρανοις}}_{\sim}$  [6] [a]  $\underbrace{\text{δια}}_{\sim}$   $\underbrace{\text{παντος}}_{\sim}$   $\underbrace{\text{βλεπουσιν}}_{\sim}$

[b]  $\underbrace{\text{το προσωπον του πατρος}}_{\sim}$   $\underbrace{\text{μου του εν ουρανοις}}_{\sim}$  +

[7]  $\underbrace{\text{ηλθε}}_{\sim}$   $\underbrace{\text{γαρ ο υιος του ανθρωπου}}_{\sim}$  [8]  $\underbrace{\text{σωσαι το απολωλος}}_{\sim}$  +

[7]  $\underbrace{\text{ηλθε}}_{\sim}$   $\underbrace{\text{γαρ ο υιος του ανθρωπου}}_{\sim}$  [8]  $\underbrace{\text{σωσαι το απολωλος}}_{\sim}$  +

[35] [a]  $\underbrace{\text{ινα}}_{\sim}$   $\underbrace{\text{επι στοματος δυο μαρτυρων}}_{\sim}$  [b]  $\underbrace{\text{η τριων}}_{\sim}$  [36]  $\underbrace{\text{σταθη}}_{\sim}$   $\underbrace{\text{παν ρημα}}_{\sim}$  +

[35] [a]  $\underbrace{\text{ινα}}_{\sim}$   $\underbrace{\text{επι στοματος δυο μαρτυρων}}_{\sim}$  [b]  $\underbrace{\text{η τριων}}_{\sim}$  [36]  $\underbrace{\text{σταθη}}_{\sim}$   $\underbrace{\text{παν ρημα}}_{\sim}$  +

[39]  $\underbrace{\text{εαν δε και της εκκλησιας παρακουση}}_{\sim}$

[40]  $\underbrace{\text{εστω σοι}}_{\sim}$  [41]  $\underbrace{\text{ωσπερ ο εθνικος και ο τελωνης}}_{\sim}$  +

[39]  $\underbrace{\text{εαν δε και της εκκλησιας παρακουση}}_{\sim}$

[40]  $\underbrace{\text{εστω σοι}}_{\sim}$  [41]  $\underbrace{\text{ωσπερ ο εθνικος και ο τελωνης}}_{\sim}$  +

## COROLLAIRE

## II. Péricope 3=Jean, 1,19-28

[6] και αυτη εστιν [7] η μαρτυρια του ιωαννου

[6] και αυτη εστιν [7] η μαρτυρια του ιωαννου

[13] και ωμολογησεν [14] οτι ουκ ειμι εγω ο χριστος +

[13] και ωμολογησεν [14] οτι ουκ ειμι εγω ο χριστος +

[16] τι ουν [17] ηλιας ει συ [18] και λεγει [19] ουκ ειμι

[16] τι ουν [17] ηλιας ει συ [18] και λεγει [19] ουκ ειμι

[20] ο προφητης ει συ [21] και απεκριθη [22] ου

[20] ο προφητης ει συ [21] και απεκριθη [22] ου

[27] τι λεγεις περι σεαυτου + [28] εφη [29] εγω

[30] φωνη βοωντος εν τη ερημω +

[27] τι λεγεις περι σεαυτου + [28] εφη [29] εγω

[30] φωνη βοωντος εν τη ερημω +

[33] καθως ειπεν [34] ησαιας ο προφητης +

[33] } καθως ειπεν } [34] ησαίας ο προφητης +

[43] [a] απεκριθη αυτοις [b] ο ιωαννης [44] λεγων +

[43] [a] απεκριθη αυτοις [b] ο ιωαννης [44] λεγων +

[46] μεσος δε υμων [47] εστηκεν [48] ον υμεις ουκ οιδατε +

[46] μεσος δε υμων [47] εστηκεν [48] ον υμεις ουκ οιδατε +

## VI

## L. 10,39

η και παρχκαθισασα παρα τους ποδας του ιησου

} ηκουσεν } τον λογον αυτου + [a]

η και παρχκαθισασα παρα τους ποδας του ιησου

ηκουσεν τον λογον αυτου + [b]

κυριε ου μελει σοι οτι η αδελφη μου

} μονην με κατελιπεν διάκονειν }

ειπε ουν αυτη ινα μοι συναντιλαβηται + [A]

κυριε ου μελει σοι <sup>ι</sup> , η αδελφη μου <sup>ι</sup>  
 ου ου , ,

μονην με κατελιπεν διακονειν  
 , ,

ειπε ουν αυτη <sup>ι</sup> , ινα μοι συναντιλαβηται + [B]

μαρια δε την αγαθην μεριδα εξελεξατο  
 ου ου , ,

<sup>ω</sup>  
 ητις ουκ αφαιρεθησεται απ' αυτης + [A<sub>1</sub>]  
 ,

μαρια δε την αγαθην μεριδα εξελεξατο  
 ου ου , ,

ητις <sup>ι</sup> , ουκ αφαιρεθησεται απ' αυτης + [B<sub>1</sub>]

# Mc. 7,31

ηλθε προς την θαλασσαν της γαλιλαιας  
 , ,

<sup>ω</sup>  
 αναμεσον των οριων δεκαπολεως + [A<sub>2</sub>]

ηλθε προς την θαλασσαν της γαλιλαιας  
 , ,

<sup>ω</sup>  
 αναμεσον των οριων δεκαπολεως + [B<sub>2</sub>]

# VII

τη εσχατη ημερα <sup>ι</sup> τη μεγαλη της εορτης  
 , ου ου ,

ειστηκει ο ιησους <sup>ι</sup> , και εκραξε λεγων + [52] J. 7,37.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Farkas Sándor

A kézirat nyomdába érkezett: 1960. V. 18. — Terjedelem: 22,25 (A/5) ív, 8 ábra

---

60.51398 — Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György





The *Acta Antiqua* publish papers on classical philology in English, German, French, Russian and Latin.

The *Acta Antiqua* appear in parts of varying size, making up volumes.

Manuscripts should be addressed to :

*Acta Antiqua, Budapest 62, Postafiók 440.*

Correspondence with the editors or publishers should be sent to the same address.

The rate of subscription to the *Acta Antiqua*, is 110 forint a volume. Orders may be placed with «Kultura» Foreign Trade Company for Books and Newspapers (Budapest VI. Népköztársaság útja 21. Account №. 43-790-057-181) or with representatives abroad.

---

Les *Acta Antiqua* paraissent en français, allemand, anglais, russe et latin et publient des travaux du domaine de la philologie classique.

Les *Acta Antiqua* sont publiés sous forme de fascicules qui seront réunis en volumes.

On est prié d'envoyer les manuscrits destinés à la rédaction à l'adresse suivante :

*Acta Antiqua, Budapest 62, Postafiók 440.*

Toute correspondance doit être envoyée à cette même adresse.

Le prix de l'abonnement est de 110 forints par volume.

On peut s'abonner à l'Entreprise pour le Commerce Extérieur de Livres et Journaux «Kultura» (Budapest VI., Népköztársaság útja 21. Compte-courant №. 43-790-057-181) ou à l'étranger chez tous les représentants ou dépositaires.

---

«*Acta Antiqua*» публикуют трактаты из области классической филологии на русском, немецком, французском, английском и латинском языках.

«*Acta Antiqua*» выходят отдельными выпусками разного объема. Несколько выпусков составляют один том.

Предназначенные для публикации рукописи следует направлять по адресу :

*Acta Antiqua, Budapest 62, Postafiók 440.*

По этому же адресу направлять всякую корреспонденцию для редакции и администрации.

Подписная цена «*Acta Antiqua*» — 110 форинтов за том. Заказы принимает предприятие по внешней торговле книг и газет «Kultura» (Budapest VI. Népköztársaság útja 21. Текущий счет № 43-790-057-181) или его заграничные представительства и уполномоченные.

## INDEX

<i>K. Marót</i> : Odysseus — Ulixes .....	1
<i>M. Riemschneider</i> : Der Gott im Fass .....	7
<i>K. Berka</i> : Über einige Probleme der Interpretation der aristotelischen Kategorienlehre .....	35
<i>R. Günther</i> : Etr. <i>serve</i> — lat. <i>servus</i> .....	45
<i>L. H. Neatby—F. M. Heichelheim</i> : The Early Roman Currency in the Light of Recent Research .....	51
<i>R. Stiehl</i> : Horaz c. IV. 8.....	87
<i>J. Zlinszky</i> : Zur Frage der Verschollenheit im römischen Recht .....	95
<i>K. Kurz</i> : Methodische Bemerkungen zum Studium der Kollegien im Donaugebiet	133
<i>G. Alföldy</i> : Pannoniciani augures.....	145
<i>D. Simonyi</i> : Sull' origine del toponimo «Quinque ecclesiae» di Pécs .....	165
<i>J. Horváth</i> : Die Entstehungszeit der Grossen Legende des Bischofs Gerhard ....	185
<i>G. Dévai</i> : Le manuscrit ekphonétique Cod. Græc. No 1 de la Bibliothèque Széchényi du Musée National Hongrois .....	221

# ACTA ANTIQUA

## ACADEMIAE SCIENTIARUM HUNGARICAE

ADIUVANTIBUS

A. DOBROVITS, I. HAHN, J. HARMATTA, GY. MORAVCSIK

REDIGIT

I. TRENCSENYI-WALDAPFEL

TOMUS VIII

FASCICULI 3-4



1960

ACTA ANT. HUNG.

# ACTA ANTIQUA

## A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA KLASSZIKA-FILOLÓGIAI KÖZLEMÉNYEI

SZERKESZTŐSÉG ÉS KIADÓHIVATAL: BUDAPEST V. ALKOTMÁNY UTCA 21.

Az *Acta Antiqua* német, angol, francia, orosz és latin nyelven közöl értekezéseket a klasszika-filológia köréből.

Az *Acta Antiqua* változó terjedelmű füzetekben jelenik meg. Több füzet alkot egy kötetet.

A közlésre szánt kéziratok a következő címre küldendők :

*Acta Antiqua, Budapest 502, Postafiók 24.*

Ugyanerre a címre küldendő minden szerkesztőségi és kiadóhivatali levelezés.

Az *Acta Antiqua* előfizetési ára kötetenként belföldre 80 forint, külföldre 110 forint. Megrendelhető a belföld számára az „Akadémiai Kiadó”-nál (Budapest V., Alkotmány utca 21. Bankszámla 05-915-111-46), a külföld számára pedig a „Kultúra” Könyv- és Hírlap-Külkereskedelmi Vállalatnál (Budapest I., Fő utca 32. Bankszámla 43-790-057-181) vagy annak külföldi képviselőiteinél és bizományosainál.

---

Die *Acta Antiqua* veröffentlichen Abhandlungen aus dem Bereiche der klassischen Philologie in deutscher, englischer, französischer, russischer und lateinischer Sprache.

Die *Acta Antiqua* erscheinen in Heften wechselnden Umfanges. Mehrere Hefte bilden einen Band.

Die zur Veröffentlichung bestimmten Manuskripte sind an folgende Adresse zu senden :

*Acta Antiqua, Budapest 502, Postafiók 24.*

An die gleiche Anschrift ist auch jede für die Redaktion und den Verlag bestimmte Korrespondenz zu richten.

Abonnementspreis pro Band : 110 forint. Bestellbar bei dem Buch- und Zeitungs-Aussenhandels-Unternehmen „Kultúra” (Budapest I., Fő utca 32. Bankkonto Nr. 43-790-057-181) oder bei seinen Auslandsvertretungen und Kommissionären.

ΜΑΚΑΡΕΣ' ΘΝΗΤΟΙ BEI HESIOD\*

In den *Ἔργα καὶ ἡμέραι* des Dichters Hesiod erscheint, bevor die Dichtung sich ihrem eigentlichen Thema zuwendet, die gedankenreiche und durch das ganze Altertum nachwirkende Darstellung des Zeitaltermythos (v. 108—201), in dem erzählt wird, wie die Menschheit von einem ursprünglich paradieshaften Leben in einer Goldenen Zeit in fünf Stufen physisch und sittlich degeneriert zu einem Dasein in Krankheit, Not und Verschuldung, wie es der Dichter in seiner eigenen Zeit sieht. Jedes vorangehende Geschlecht macht einem folgenden Platz, wobei Hesiod auch nicht unerwähnt lässt, was aus den jeweiligen Geschlechtern nach ihrem Tode wird. Die dabei vorgetragenen Konzeptionen sind so eigenwillig und jeweils so differenziert, dass man<sup>1</sup> sagen konnte, Hesiod habe nur um der Schilderung des Lebens nach dem Tode willen ganze Teile dieser Erzählung eingeführt.

So werden die Dahingegangenen der ersten, der Goldenen Zeit *δαίμονες* genannt, (v. 122.)

ἔσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων,  
οἳ ῥα φυλασσουσὶν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα  
ἡέρα ἐσσάμενοι πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἶαν  
πλουτοδόται.

«Edle, überirdische Geister, Wächter sterblicher Menschen: Diese bewachen Recht und Frevel, allenthalben unsichtbar über das Land ziehend, die Geber des Reichtums.»

Die Menschen des zweiten Geschlechtes, die Zeus im Zorn hinweggerafft hat, heissen *ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοί* (v. 141) «unterirdische selige Sterbliche», *δεύτεροι*, «nur zweitrangige», aber Ehre folgt durchaus auch ihnen.

Die dritte Zeit schildert das Übermenschliche als negative Kategorie, und der Tod dieser Menschen passt trefflich in dieses Schema: Sie starben von eigener Hand und gingen namenlos in den finsternen Hades ein: (v. 152 f.)

\* Vortrag für die Tagung der Ungarischen Gesellschaft für Altertumswissenschaft in Budapest vom 7.—10. Juni 1960.

<sup>1</sup> E. RÖHDE: *«Psyche»* 1<sup>6</sup>, Tübingen 1910, S. 95.

καὶ τοὶ μὲν χεῖρεσσιν ὑπο σφετέρησι δαμέντες  
βῆσαν ἐς εὐρώεντα δόμον κρονεροῦ Ἀἶδαο  
νώνυμοι.

Kein Mensch spricht mehr von ihnen. Dies ein deutlicher Bezug auf die homerische Sagenwelt, die ausser den wenigen Bemerkungen der *laudatores temporis acti* den Menschen der Vorzeit keine Beachtung schenkt. Hesiod lässt sie im Tode den Lohn für das forttragen, was sie im Leben zur Entwicklung der Menschheit beigesteuert haben, für die Erfindung des Krieges.

Das 4. Geschlecht, das der Heroen, fällt, wie längst erkannt, aus dem im übrigen kontinuierlich absteigend gestalteten Mythos heraus. Das zeigen sowohl die die höhere Moral der Menschen dieser Zeit betreffenden Bemerkungen als auch die Darstellung ihres Lebens nach dem Tode. Hesiod behauptet nämlich, dass bevorzugten Helden dieser Zeit (v. 168 ff)

δίχ' ἀνθρώπων βίοντι καὶ ἦθε' ὀπάσσει  
Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἐς πείρατα γαίης,  
τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων,

d. h. der Kronide Zeus ihnen Leben und Wohnsitze gab getrennt von den Menschen, sie ansiedelte am Ende der Welt, fern von den Unsterblichen. Dort verbringen sie ein erneutes goldenes Zeitalter, in dem Kronos regiert: Es herrschen Leidlosigkeit und Glück in einer Natur, die paradiesische Züge trägt. Diese Inseln der Seligen, die *μακάρων νῆσοι*, haben hier die Funktion, auch die griechischen Nationalhelden etwas am Glanz der Goldenen Zeit zu beteiligen.

Damit habe ich in grossen Zügen die Konzeption des Dichters umrissen, soweit sie das Nachleben der einzelnen Geschlechter betrifft. Allerdings hat jeder Einzelzug noch seine besondere Problematik und scheint von letzter Klärung noch weit entfernt. Besonders gilt das für die Verse, die vom Nachleben des silbernen Geschlechtes handeln. Ich hatte sie bereits zitiert: (v. 141. f.)

τοὶ μὲν ἐποχθόνιοι μάκαρες θνητοὶ καλέονται.  
δεύτεροι, ἀλλ' ἔμπης τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ.

«Die nun heissen unterirdische, selige Sterbliche, zwar nur die zweiten, doch Ehre folgt durchaus auch ihnen.»

Diese Lesart bzw. Übersetzung stellt nun aber eigentlich einen Affront dar gegen die modernen Hesiodherausgeber. Denn von ihnen wird im allgemeinen eine Konjekture des deutschen Hesiod-Übersetzers R. Peppmüller («Hesiodos» ins Deutsche übertragen, Halle 1896) in den Text gesetzt, der den Nominativ *θνητοί* in den Dativ agentis *θνητοῖς* veränderte und ihn somit von *μάκαρες* trennte. Hiernach lautet die Übersetzung: «Die nun werden unterirdische Selige von den Menschen genannt.»

Diese Konjektur hat weitgehend Zustimmung gefunden, sie wird seit der ersten Ausgabe von Rzach, Prag 1884, fast durchgehend in die deutschen Ausgaben aufgenommen und erscheint auch in der französischen von P. Mazon, Paris 1947. Vereinzelter Widerspruch — so von E. Rohde («Psyche» I,<sup>6</sup> 101) und U. v. Wilamowitz («Erga» — Ausgabe Berlin 1928, 57) wird üblicherweise nicht ernst genommen. Es erscheint daher notwendig, die Frage zu klären, ob die Verbindung «μάκαρες θνητοί» möglich ist oder eine contradictio in adiecto darstellt, die man dem Dichter Hesiod nicht zutrauen sollte.

Die Frage klärt sich zunächst einmal vom Sprachlichen her. Abgesehen davon, dass der Dativ («Sie werden von den Menschen — von wem sonst? — μάκαρες genannt») inhaltlich billig ist und im übrigen zu fragen ist, ob nicht vielmehr Hesiod hier eine den Menschen bisher nicht bekannte neue Systematisierung vorträgt, ist er auch syntaktisch unmöglich. Das folgt aus den Untersuchungen von E. Schwyzer, die er am Gebrauch des Passivs in der griechischen Literatur vorgenommen hat. Sie sind zu lesen in den Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1942, Nr. 10 unter dem Titel «Zum persönlichen Agens beim Passiv, besonders im Griechischen».<sup>2</sup> E. Schwyzer hat beobachtet, dass — entgegen der herrschenden Ansicht — zum Passiv, das das gemein-indogermanische Verb nicht kannte, im Anfang seines Gebrauches die Agensbezeichnung nicht hinzugetreten war.

Diese Tatsache lässt sich noch an der archaischen griechischen Dichtung ablesen. So hat Schwyzer in den ersten sechs Gesängen der Ilias, d. h. in etwa 5000 Versen lediglich 5 Agensangaben gefunden, davon nur eine einzige im blossen Dativ. Und auch diese eine Dativstelle (Ilias IV 46) ist in diesem Zusammenhang fragwürdig. So stellt er selbst fest (a. a. O. S. 16): «Das Beispiel hat reinen Dativ, wenn die Verbalform richtiger aufgefasst wird, nämlich intransitiv statt passiv . . . » Der Vers — es handelt sich um Zeus' besondere Vorliebe für Troja —

(τάων μοι περὶ κῆρι τίεσκετο Ἴλιος ἱρή)

ist dann also zu übersetzen: «Von diesen war mir die heilige Ilios am meisten schätzenswert.»

Noch wesentlich signifikanter ist das aus Hesiods Dichtungen gewonnene Ergebnis. In ihnen findet sich nicht ein einziger persönlicher Agens bezeichnet. (Die einzige scheinbare Ausnahme — Erga 160 — hat Schwyzer übrigens übersehen. Auf sie komme ich sofort zu sprechen.) Das ist für Hesiod um so erstaunlicher, als die Zahl passivisch gebrauchter Verben bei ihm bereits wesentlich höher liegt als bei Homer: Ich finde allein in den Erga 51 Belege.

<sup>2</sup> Die hier gefundenen Ergebnisse sind aufgenommen in die «Griechische Grammatik» von E. SCHWYZER—A. DEBRUNNER im «Handbuch der Altertumswissenschaften» hergeg. von W. OTTO, Bd. 11, 1, 2, München 1950, S. 149 f.



Verstärkt wird diese Erkenntnis noch durch die Beobachtung des Sprachgebrauchs bei den passiven Formen von *καλέω*. Solche finde ich in der Ilias und der Odyssee zusammen 23. Davon steht allein bei 2 Formen ein Dativ (III 138 und 6 244), in beiden Fällen kein Agens, sondern eigentlicher Dativ: In der ersten Stelle wird Helena vor dem Zweikampf zwischen Menelaos und Paris gesagt:

τῷ δέ κε νικήσαντι φίλην κεκλήσῃ ἄκοιτις.

«Dem, der gesiegt hat, wirst Du liebe Gattin heissen = sein»; in der zweiten sagt Nausikaa zu ihren Mägden von Odysseus:

αἶ γὰρ ἐμοὶ τοιόσδε πόσις κεκλημένος εἶη

«Möchte doch ein solcher auch mir Gatte heissen.»

Bei Hesiod erscheinen passive Formen von *καλέω* 5 mal, darunter mit einem Dativ nur im v. 160 der Erga, wo die Hdss. mit *προτέρῃ γενεῇ* einen Dativ dem passivischen Verb erst in einiger Entfernung nachklingen lassen. Es handelt sich um die Heroen, von denen der Dichter angeblich sagt: 159 f.

οἳ καλέονται

ἡμίθεοι πρότέρῃ γενεῇ κατ' ἀπείρονα γαῖαν.

«Diese werden von dem früheren Geschlecht über die unermessliche Erde hin Halbgötter genannt».

Hier ist schon früh die richtige Lesart, der appositionelle Nominativ, erkannt und von den Herausgebern, soweit ich sehe, eingesetzt: «Diese heissen Halbgötter, das Geschlecht der Vorzeit (so die Scholien, die auch im v. 141 den Nominativ kommentieren), über die unermessliche Erde hin.»

Aus diesem einheitlichen Sprachgebrauch ergibt sich zweifelsfrei, dass im Vers 141 der Erga nicht *θνητοῖς* konjiziert werden darf. Soviel zum Sprachlichen.

Peppmüllers Konjektur «*θνητοῖς*» rührte aus der Überlegung her, dass ein Sterblicher nicht «*μάκαρ*» sein könne, weil dieses Attribut den Göttern eigne. Eine genaue Untersuchung ergibt jedoch, dass dieser Anstoss nichtig ist.

Ich führe zunächst Beispiele aus dem sonstigen griechischen Sprachgebrauch an. Als am Ende des euripideischen «Rhesos» (v. 971) die Muse Terpsichore den Tod ihres Sohnes Rhesos beklagt, verspricht sie den sie umstehenden trojanischen Wächtern und Hektor, dass sie für Rhesos die Unsterblichkeit von den Göttern der Unterwelt erbitten werde und dieser dann als *ἀνθρωποδαίμων* in Höhlen weiterhin des Tageslichtes teilhaftig sein werde. In diesem Worte sind die zwei gegensätzlichen Komponenten in eins zusammengezogen -- während eine ähnliche Vorstellung in den Apotelesmatika des Manetho (6, (3), 570) wieder durch die Verbindung zweier Worte, der «*βροτοὶ δαίμονες*», sterblicher Dämonen, ausgedrückt wird.

K. Sittl hat in seinem in Athen 1889 erschienenen griechischen Kommentar zu Hesiod auf Parallelen aus der griechischen Volkssprache hingewiesen. Dabei führt er das Wort «μακαρίτης» an, das schon lange vor dem Christentum dem griechischen Sprachschatz angehörte. Es entspricht dem deutschen «selig» in Verbindungen wie «mein Seliger» = «mein Verstorbener» oder englisch «my late father». Zum ersten Male begegnet es in den «Persern» des Aischylos v. 633 in der Beschwörung des toten Dareios:

ἦ ρ' ἀτὲι μου μακαρίτας ἰσοδαίμων βασιλεύς.

«Höre mich, seliger göttergleicher König.»

Hier liegt eine durchgehende Tradition vor, die sich nach Aischylos noch oft nachweisen lässt. So zum ersten Male bei Aristophanes Fragm. 488, 10, einem in diesem Zusammenhang sehr wichtigen Abschnitt. Er stammt aus den nur fetzenweise überlieferten «ταγεμισταί», den «Röstenden», und ist mit seinen 14 Versen das längste erhaltene Fragment dieser Komödie. Darin wird in burlesker Weise der Wert des Herrn der Unterwelt, des Pluto, über den des Zeus gesetzt und u. a. so argumentiert:

‡ οὐ γὰρ ἂν ποτε οὕτως ἐστεφανώμενοι  
 προκείμεθ' (sc. als aufgebahrte Tote),  
 οὐδ' ἂν κατακεχριμένοι <μόροις>,  
 εἰ μὴ καταβάντας εὐθέως πίνειν ἔδει.  
 διὰ ταῦτα γὰρ τοι καὶ καλοῦνται μακάριοι·  
 πᾶς γὰρ λέγει τις, „ὁ μακαρίτης οἷχεται,  
 κατέδαρθεν· εὐδαίμων ὅτι οὐκ ἀνιάσεται.“  
 καὶ θύομεν <γ> αὐτοῖσι τοῖς ἐναγίσμασιν  
 ὥσπερ θεοῖσι καὶ χοάς γε χεόμενοι  
 αἰτούμεθ' αὐτοὺς δεῦρ' ἀνεῖναι τὰγαθά.

Ich übersetze:

«Denn wir würden auch nicht so bekränzt | aufgebahrt liegen, nicht mit Myrrhen eingesalbt, | wenn nicht sogleich nach seinem Abstieg jeder zechen müsst'. | Deswegen nämlich heissen sie auch Selige (μακάριοι). | Und jeder sagt: Da geht er hin, der Selige (μακαρίτης), | er schläft, ist glücklich, dass ihn keiner ärgern wird. | Auch opfern wir für sie mit Totengaben | wie Göttern, und wir spenden vollen Trank | und bitten, dass sie uns nach oben Gutes senden.»

Weiter hat Menander (frg. 871 Koerte) das Wort gebraucht, und zwar nach dem Zeugnis des Photios, wobei dieser es mit «τεθνηκώς» glossiert. Liddell — Scott verweisen auch auf den Gebrauch in Papyri (schon aus dem 3. s. a.) und führten dann eine Reihe späterer Schriftsteller an (Plut. Athen. und Lukian). Ebenso häufig scheint die weibliche Form μακαρίτις, die — bei

Theokrit zum ersten Mal literarisch greifbar — bis ins Neugriechische eingedrungen ist, und zwar in der Bedeutung des Maskulinums, die schon Hesych gab: *ὁ τεθνεώς, ὁ μακάριος, ὁ νεκρός*. Soviel zum Sprachgebrauch.

Nun zum Sachlichen. Die Verbindung «*θνητός*» und «*μάκαρ*» ist, wenn auch nicht im Wort, so doch in der Sache, noch einmal von Hesiod selbst vorgetragen, und zwar bei bevorzugten Heroen der vierten Zeit, die von Zeus auf die Inseln der Seligen versetzt wurden. Allerdings ergeben sich hier einige Schwierigkeiten. So hat E. Rohde (Psyche S. 103/4) die Ansicht vertreten, es handele sich bei den Entrückten um solche, die bereits vor ihrem Tode in das Elysium versetzt worden und insofern nicht eigentlich *θνητοί* seien. Ebenso sagt M. P. Nilsson («The Mycenaean Origin of Greek Mythology» Berkeley 1932, 214) «... the favorites of the gods are carried alive to eternal bliss.»

Diesen Gedanken hat P. Capelle «Elysium und Inseln der Seligen» im «Archiv für Religionswissenschaft» (Bd. XXV, 1927, 245—64 und Bd. XXVI, 1928, 17—40) aufgegriffen und festgestellt, dass die Vorstellungen von einer Entrückung vor dem physischen Tode und die von einer Auferstehung nach demselben nebeneinander hergegangen sind. Für Entrückungen nach dem Tode führt er an: Die der Alkmene, des Achilleus, mit dem zusammen später eine ganze Reihe von Helden und Frauen seiner Zeit die *μακάρων νῆσοι* bevölkerten (Capelle S. 256, Anm. 2: Diomedes — ursprünglich Sklavin des Achill —, die beiden Aias, Antilochos, Hektor, Patroklos und andere, deren Namen nicht genannt werden) und die des Memnon.

Dennoch nimmt P. Capelle gegen eine ursprüngliche Menschlichkeit Stellung: Er sucht zu erweisen, dass der epischen Vorstellung allein diejenigen für würdig galten, auf die Inseln der Seligen versetzt zu werden, die in irgendeiner Beziehung zu den Göttern standen. Ich fasse sein Ergebnis zusammen: Kadmos wird als Gatte der Ares-Tochter Harmonia mit dieser vereint zu den Inseln der Seligen gebracht, Alkmene als von Zeus her Mutter des Herakles, Achill als Sohn der Thetis, Memnon als Sohn der Eos, Diomedes als Gatte der Hermione, der Tochter des Menelaos und der Helena, somit «Schwiegerenkel» des Zeus, Neoptolemos, Sohn des Achill, Enkel der Thetis; Menelaos, Schwiegersohn des Zeus, Lykos als Sohn des Poseidon; Telegonos, Sohn des Odysseus und der Kirke. Helena, Harmonia, Hermione leben jeweils mit ihren Gatten Menelaos, Kadmos, Diomedes, ferner Iphigenie und Polyxena als Gattinnen Achills dort.

Allein die bei Bacchylides II 59 ff. erwähnte Entrückung des Kroisos durch Apoll und die im Volkslied gesungene Entrückung des Tyrannenmörders Harmodios (bei Athen. XV 50 p. 538, PLG III<sup>4</sup>, p. 646) fallen aus diesem Rahmen.

Ausserhalb des thebanischen und des trojanischen Sagenkreises gehören in diese Reihe: Rhadamanthys als Sohn des Zeus und der Europa, Peleus als Sohn des Aiakos und dieser selbst als Sohn des Zeus.

Verfolgt man diese Zusammenstellung, so erscheint in der Tat die «Vorstellung vom natürlichen Privileg der Göttersöhne auf ein besseres Jenseits» unabweisbar, wie sie Capelle hieraus gefolgert hat. Nun ist aber zu fragen, welcher der Heroen nicht in irgendeiner verwandtschaftlichen Beziehung zu den Göttern stand? Muss es doch vielmehr befremden, dass so nicht alle Heroen nach dem Tode des Elysiums gewürdigt wurden. War doch die Verflechtung zwischen Göttern und Menschen in genealogischer Hinsicht so eng, dass sie in den Katalogi des Hesiod sogar zu dem Theodizee-Gedanken geführt hat, Zeus zürne den Menschen und wolle sie vernichten, damit die Götter sich nicht weiterhin mit ihnen vermischen (Hes. Frg. 96, 56 ff. Rz.).

Die Gottverwandtschaft konnte also kaum das einzige Kriterium einer Entrückung sein. Vielmehr galten die Heroen als Sterbliche und als solche wurden sie auch entrückt. In gewisser Hinsicht war auch das irdische Verhalten der Bevorzugten die Voraussetzung für die Aufnahme in das bessere Jenseits. So mag zwar in der Kadmos-Sage, derzufolge der Gründer Thebens trotz seiner Verwüstung des delphischen Orakels auf die Inseln der Seligen gelangt, eine archaische Version zu erkennen sein, die noch nicht nach Schuld und Sühne fragt: Andere Sagen aber bringen bereits eine deutlich erkennbare ethische Motivation: Das zeigt besonders gut die Erzählung von Rhadamanthys, dem Sohn des Zeus und der Europa, von dem es bei Pindar Pyth. II 73 heisst:

ὁ δὲ Ῥαδάμανθους εἶδ' πέπραγεν, ὅτι φρενῶν  
ἔλαχε καρπὸν ἀμώμητον, οὐδ' ἀπάταισι θυμὸν τέρεται ἔνδοθεν.

was Wilamowitz (SBB 1901, 1315) übersetzt: «Aber Rhadamanthys ist auf den Inseln der Seligen, denn er besass die volle Klugheit und Lügen betrücken ihn nicht». Soviel zu der ursprünglichen Menschlichkeit der seligen Heroen.

Mit der nun folgenden Erörterung komme ich zum eigentlichen Kern der Sache: Die Verbindung von Göttlichkeit und Sterblichkeit war ein Gedanke, der auch sonst in der griechischen Vorstellung vollzogen werden konnte: Sprüche der alten Weisen ermöglichen wenigstens vom Wortklang her eine Verbindung der Begriffe «μάκαρ» und «θνητός». So hat Chilon den pessimistischen Gedanken formuliert: τὸν τετελευτηκότα μακάριζε (D. K. I 63, 28) und vorher Periander von Korinth etwas umständlicher: ξῶν μὲν ἐπαινοῦ, ἀποθανιῶν δὲ μακαρίζον (D. K. I 65, 19). Und wenn Empedokles von sich sagt, er sei wie alle Menschen ein gefallener Dämon, der ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι (D. K. I 357, 20) «von der Gemeinschaft der Seligen verschlagen umherirre», so muss solche Vorstellung zumindest auf einer gewissen Beziehung des Menschlichen zum Begriff des μάκαρ sich gründen, die auch sonst gedacht werden konnte. Darüber hinaus dient dieser Gedanke dem Dichterphilosophen zu einer Eliminierung des Todes als des endgültigen Vergehens aus seinem physikalischen System: Frg. B 8 DK I 312, 7 ff.:

ἄλλο δέ τοι ἐρέω φύσις οὐδενός ἐστιν ἀπάντων  
 θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένον θανάτοιο τελευτή,  
 ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μγέντων  
 ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

«Doch ein anderes will ich Dir verkünden. Geburt ist (gibt es) von keinem einzigen unter allen sterblichen Dingen auch nicht, ein Ende im verwünschten Tode, sondern nur Mischung und Austausch der gemischten Stoffe ist: Geburt wird nur dafür bei den Menschen als üblicher Name gebraucht.» In prononzierter Form sodann noch Frg. B 35, 14 — D. K. I. 327, 11:

αἶψα δὲ θνήτ' ἐφύοντο, τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ' εἶναι.

«Schnell aber erwuchs zu sterblichen Dingen, was früher unsterblich zu sein verstand.»

In diesen Zusammenhang gehören auch die antithetischen Formulierungen des Heraklit Frg. B 50 D. K. I 161, 14 ff., die Hippol. Refut. IX 9 überliefert hat: Dort heisst es: Heraklit sagt, das All sei teilbar — unteilbar (*διαίρετόν* — *ἀδιαίρετον*), geworden — ungeworden (*γεννητόν* — *ἀγέννητον*), *θνητόν* — *αθάνατον*: sterblich — unsterblich . . . . Und noch prononzierter Frg. B 62 D. K. 164, 9 f.: . . . *ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι, φῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες*. «Unsterbliche Sterbliche, sterbliche Unsterbliche, denn das Leben dieser ist der Tod jener und das Leben jener der Tod dieser.»

Dieser Gedanke wird später von Lukian in seiner Philosophenversteigerung persifliert (*Βίον προῖσις* 14). Da wird Heraklit gefragt: *Τί δὲ οἱ ἀνθρώποι;* Und er antwortet: *θεοὶ θνητοί* Sodann: *Τί δὲ οἱ θεοί;* — *Ἀνθρώποι ἀθάνατοι*. Der englische Althistoriker G. Thomson will diese antithetischen Formeln auf orientalische liturgische Diktion zurückführen («From Religion to Philosophy» in JHS LXXIII London 1953, S. 77—83). Dies mag richtig sein, in jedem Falle aber zeigt eine solche Formulierung die Möglichkeit des Zusammenfalls der Gegensätze in der griechischen Sprache und damit in der griechischen Mentalität.

Können also Sterbliche prinzipiell als *μάκαρες* gedacht werden, so kommt man überdies auch auf dem Wege der inneren Evidenz an die Notwendigkeit des Nominativs *θνητοί* in unserer Ausgangsstelle heran. Überhaupt muss ja, damit der Kreis der Argumente sich rundet, nun gefragt werden, ob die Verbindung *μάκαρες θνητοί* in der Konzeption des Hesiod ihre zwingende Notwendigkeit hat. Nur so kann auch vom Anliegen des Dichters selbst aus die Berechtigung der Peppmüllerschen Konjektur gelegnet werden.

Dies ist nun in der Tat der Fall: Ich habe in meiner Dissertation «Zeitaltersage und Entwicklungstheorien — Die Vorstellungen vom Werden von Hesiod bis Lukrez», die innere Struktur des hesiodischen Zeitaltermythos

grundlegend untersucht und glaube dabei nachgewiesen zu haben, dass abgesehen von einer orientalischen Vier-Zeitalterlehre dem Dichter eine griechische Ursache vorgelegen hat, die die Menschheit in 3 Zustandsfolgen von einer glücklichen Urzeit zu einer miserablen Gegenwart hin degenerieren liess. Bei der Gestaltung seiner differenzierteren Folge von 5 Zeiten hat Hesiod vor der Schwierigkeit gestanden, die ursprüngliche Mittelzeit symptomatisch zu zer dehnen. Es ist hier nicht die Zeit, das im einzelnen zu verfolgen. Jedoch sei soviel gesagt, dass die Schwierigkeit, die silberne Zeit von der goldenen im negativen und von der ehernen im positiven Sinne abzugrenzen, für den Dichter ein echtes Problem war, dem er in verschiedener Weise gerecht wurde. So waren die seligen Toten der Silbernen Zeit entsprechend dem *χέλων*-Charakter der Lebenden dieser Periode in gleicher Weise den Wesen der Goldenen Zeit unterzuordnen. Das führte zu einer unterschiedlichen Ehrung der Hingeschiedenen. So nannte Hesiod die ersten *δαίμονες* — auch sie in ihrer Lebenszeit *μέροπες ἄνθρωποι* (v. 109), die zweiten aber nannte er *μάκαρες* mit der herabmindernden Bezeichnung *θνητοί*. Darüber hinaus wird die Minderwertigkeit noch durch *δεύτεροι* unterstrichen. Doch war diese doppelte Geringschätzung bereits zuviel. So sagt er: «Aber Ehre folgt durchaus auch diesen.»

Hier wird deutlich, was allgemein für die Silberne Zeit gilt: Die gesamte Darstellung läuft auf ein Schwanken zwischen Gut und Übel hinaus, wie es bezüglich der «Sterblichen Seligen» schon E. Rohde («Psyche» S. 100) herausgestellt hat, wo er sagt: «Diese ganz singuläre Benennung, deren 2 Bestandteile eigentlich einander gegenseitig aufheben, lässt eine gewisse Verlegenheit erkennen.» Hesiod gibt also das «Zwischensein» dadurch wieder, dass er es Anteil haben lässt an beiden Gegensatzgliedern, zwischen denen es steht.

So konnte man auch im Zweifel sein, ob in der hundertjährigen Jugend ein Gut oder ein Übel zu denken sei. Unter Berücksichtigung von Menander Frg. 111 (Koerte)

ὄν οἱ θεοὶ φιλοῦσιν ἀποθνήσκει νέος

ist sie ein Gut, aber im Hinblick auf die mangelnde Einsicht, die dem Knaben wird, ist sie ein Übel (v. 131: *μέγα νήπιος*), wie es besonders R. Roth (in einem alten Tübinger Programm vom Jahre 1860) herausgestellt hat: «Das ganze Dasein . . . ist nichts anderes als . . . träge Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten . . . ein mühseliges Wachstum ohne Blüte und Frucht.» Solch ein entscheidungsloses Schwanken ist kennzeichnend für die Schwierigkeit, mit der der Dichter bei der Abfassung gerade dieser Zeit zu kämpfen hatte. In diesen Rahmen passen die *μάκαρες θνητοί* als eine genuine Schöpfung des Dichters Hesiod trefflich hinein und man sollte sich hüten, diese Konzeption durch sprachlich anfechtbare Konjekturen zu zerstören.



## DIE BELAGERUNG VON JERUSALEM BEI ALKAIOS

Das Fr. inc. libr. Z 27 Lobel-Page (= 50 Diehl) bezieht sich nach Diehl auf die Belagerung dieser Stadt von Nebukadnezar im J. 598 oder 588. Hier liest man: Ἀντιμενίδαν . . . φησὶν Ἀλκαῖος Βαβυλωνίοις συμμαχοῦντα τελέσαι

ἄεθλον μέγαν, εὐρύσας δ' ἐκ πόνον,  
κτένναις ἄνδρα μαχαίταν, βασιλῆϊον  
παλάσταν ἀπυλείποντα μόνον ἴαν  
παχέων ἀπὸ πέμπων, d. h.

«Alkaios erzählt, dass Antimenidas, als Kampfgenosse der Babylonier, eine grosse Heldentat vollführte: er befreite sie von einem grossen Unglück, indem er einen Kämpfer, ermordete, dem nur eine Handbreite an fünf königliche<sup>1</sup> Füsse fehlte . . . »

Der Umstand, dass Fr. B 16, 10—11 Βαβύλωνος ἵρας [...]*ν* Ἀσκάλωνα steht (Asjkalon ist eine Stadt, die nicht weit von Jerusalem lag), ist gewiss kein genügender Grund, um in diesem Gedicht einen Hinweis auf die Belagerung von Jerusalem zu sehen.<sup>2</sup> Diehl kam zu diesem Schlusse deshalb, weil er im Fr. D 1b (= Ox. Pap. 1360, fr. 13) las:

*ν*  
Schol. mard. . . ]ἀν(τι) τ(οῦ) «Ἱεροσο[λυμιτῶν]*ν*»  
*ων*  
*μαν*.

Das sind aber gerade die Endbuchstaben der drei letzten Zeilen des Gedichtes Z 27 (. . . πόνω]*ν*, . . . βασιλῆϊ]*ων*, . . . μόνον]*ν* ἴαν).

<sup>1</sup> Dass das Wort βασιλῆϊον kein Genit. partitiv. mit dem weggelassenen Substantiv μαχαίτῃν sein kann, wie der russische Gelehrte W. IWANOW in seiner Übersetzung glaubt, ist aus Herod. VII, 117 ersichtlich: ἀπὸ γὰρ πέντε πήχεων βασιλῆϊον ἀπέλειπε τέσσαρας δακτύλους (= πλάσταν ἴαν).

<sup>2</sup> Siehe z. B. D. PAGE: Sappho and Alkaios, Oxford 1955, S. 224.



Doch wies Lobel schon 1927<sup>3</sup> darauf hin, dass er in diesem Scholion nicht *ἱεροσο* sondern *ἱεροσυ* lese, so dass Diehls Deutung wegfallen sollte.

Nun glaube ich, dass auch in dem Falle, wenn hier *υ* zu lesen wäre, dieser Grund ungenügend ist. In dem entsprechenden hebräischen Worte war kein *o* zu hören; es gab doch verschiedene griechische Transkriptionen der Städtenamen Palästinas, aber besonders willkürlich haben die Griechen die Vokale in den meisten dieser Namen behandelt, vor allem wechselten immer *o* und *u*.<sup>4</sup> Wie hier, wurden manche dieser Transkriptionen von Volksetymologien beeinflusst. So wurde, z. B., neben *Ἱεροσόλυμα* auch *Ἱερουσαλήμ* geschrieben; man konnte doch auch *Ἱεροσόλυμα* o. ä. schreiben. Das ist ja keine willkürliche Vermutung: Lysimachos von Alexandrien, wie Josephos, contra Apionem, I, 34, mitteilt, erzählte: τὸ δὲ ἄστυ τοῦτο Ἱερόσυλα (καὶ αὐτοὺς Ἱεροσυλίτας)... ὠνομάσθαι. ὕστερον δὲ... διαλλάξαι τὴν ὀνομασίαν... καὶ τὴν τε πόλιν Ἱεροσόλυμα καὶ αὐτοὺς Ἱεροσολυμίτας προσαγορεύεσθαι.

Da nun der Prototyp des Scholions geradezu in alexandrinischen gelehrten Kreisen etwa der Zeit des Lysimachos zu suchen ist, so wäre es natürlich, wenn man hier für Nebukadnezars Zeit *Ἱεροσυ/λιεῶν* o. ä. geschrieben habe.

Wäre dem so, so wird dieser *μαχαίτας* ein Jerusalemitaner gewesen sein.

<sup>3</sup> *Ἀλκαίου μέλη*; S. 22; «Inter vv. 1—2 marg. schol. ἀν (τι του) ἱεροσυ [λ...], unde liquet inc. libr. 274-6 hic agnoscere vetari».

<sup>4</sup> Z. B. *Ἰδοθμαῖοι*, *Ἐδυμαῖοι* und *Ἐδῶμ*, *Γόφρα* und *Γοῦφρα*, *Ἰαβόχ*, *Ἰαββῶκ*, *Ἰαμβέκης* und etymologisiert, *Ἰάβακχος*, *Ἰεριχῶ*; *Ἰεριχοῦς* und, *Ἱερεικοῦς*, auch *Βήθλεμα* und *Βέθλωμα*; *Βερσαβη* und *Βαρσουβαί*, *Κέδισα* und *Κάδης* usw.

## PARMENIDES-INTERPRETATIONEN

Es geht aus den Fragmenten von Zenon und Gorgias sowie aus denjenigen Dialogen Platons, in denen er die Philosophie der Eleaten bespricht-kritisiert und weiterentwickelt, eindeutig hervor, dass man im V. Jahrhundert über die Ontologie des Parmenides ein klares und im grossen einheitliches Bild hatte. Das gilt vor allem für die Methode des Parmenides und nicht für die mit dieser Methode erreichten Ergebnisse. Denn Melissos konstruierte z. B. — indem er die Methode der Dichotomie unverändert beibehielt — ein «Seiendes» von ganz anderer Art als sein Meister; ebenso wandte sich auch «der Fremdling aus Elea» des platonischen «Sophistes» gerade in dem wesentlichsten Punkt gegen Parmenides, als er die absolute Gültigkeit des Satzes, dass «das Seiende ist», bestritt. Ja, Aristoteles äussert sich sogar selbst über die parmenideische Betrachtungsart und Untersuchungsmethode schon widerspruchsvoll: an einigen Stellen sagt er gerade heraus, dass die Eleaten die Wahrheit nach dem *Logos* von der Untersuchung der sinnlichen Wirklichkeit getrennt hätten — und darum werden sie von ihm scharf kritisiert,<sup>1</sup> während derselbe Aristoteles an anderen Stellen der Meinung ist: Parmenides wäre in der Untersuchung der Erscheinungen gezwungen gewesen, «das Einzig Seiende» bloss für eine Wahrheit nach dem *Logos* zu halten, und daneben eine Kosmogonie mit zwei Elementen zu konstruieren.<sup>2</sup> Man sieht also, dass Aristoteles an der letztgenannten Stelle eigentlich behauptet, Parmenides hätte in der Untersuchung der beiden verschiedenen Bereiche zwei verschiedene Betrachtungsarten und Methoden angewendet und diese beiden in ihrem eigenen Bereich gleichermassen für gültig gehalten. Dabei liess Aristoteles die mehrfach wiederholte Warnung des Parmenides ausser acht, dass nämlich seine Kosmogonie lediglich eine *Doxa* und keine *Aletheia* wäre. Dieselbe Widersprüchlichkeit in der Beurteilung der parmenideischen Philosophie setzte sich auch bei Theophrast fort: an der einen Stelle fasste er völlig klar das Wesentlichste der parmenideischen *on*-Vorstellung zusammen,<sup>3</sup> während er an der

<sup>1</sup> Aristot. de caelo I' 1. 298b 14; de gen. et corr. A 8. 325a 13 (=VS 28 A 25)

<sup>2</sup> Metaph. A 5. 986b 18 (=VS 28 A 24).

<sup>3</sup> Theophrastos, Phys. op. 7 D. 483 (ap. Simpl. Phys. 115, 11 = VS 28 A 28)

anderen Stelle auch die *Doxa* als ein Weltbild mit Anspruch auf Gültigkeit auffasste.<sup>4</sup> Im späteren unterschied vielleicht nur Simplicios unter einem solchen Gesichtspunkt eindeutig die beiden grossen Teile des parmenideischen Lehrgedichtes;<sup>5</sup> er war es auch, der am richtigsten das methodisch Wesentlichste am zweiten Teil des Gedichtes bestimmte, wobei er nur das Wort *Logos* nicht in einem parmenideischen Sinne benutzt hatte: «Diesen Logos (denjenigen nämlich, den Parmenides in der Beschreibung der sinnlichen Wirklichkeit zur Anwendung brachte) bezeichnete er als eine mutmassliche und irreführende Methode, nicht als eine trügerische schlechthin, sondern als eine solche, die aus dem Bereich der vernunftmässigen Wahrheit in das Bereich der Erscheinung und des Scheinhaften, also in das sinnlich Wahrnehmbare verbannt ist.»<sup>6</sup> — Andere nahmen den Unterschied in Gegenstand und Methodik der beiden Teile des Gedichtes, auch wenn sie diesen bemerkten hatten, entweder nur als eine Tatsache zur Kenntnis,<sup>7</sup> oder sie wiederholten bloss das «Zwangsprinzip» des Aristoteles.<sup>8</sup>

Die beiden grossen Einheiten des Lehrgedichtes enthalten — auch jede von ihnen für sich betrachtet, aber noch mehr die beiden zusammen in ihrer gegenseitigen Bezogenheit aufeinander — manche Schwierigkeiten für die Deutung. Dazu kommt der fragmentarische Erhaltungszustand des Textes, die Autorität der allzu vereinfachenden und irrtümlichen aristotelischen Auffassung, mehrere Widersprüche in der doxographischen Überlieferung — obwohl man in den wichtigsten Fragen die Angaben des Diogenes Laertios nur gewaltsam bezweifeln könnte —, und nicht zuletzt die zahlreichen Versuche der späteren Texterklärer, die bestrebt waren, aus der Umdeutung der parmenideischen Gedanken Argumente für ihre eigene Philosophie zu gewinnen. Jedes Zeitalter und jede philosophische Richtung besaßen ihr «eigenes» Parmenides-Bild, wie sich auch in der Kritik des Platon und Aristoteles nur die eigene Philosophie der letzteren widerspiegelt. Der Kampf der Philologen und der Historiker der Philosophie über die Erklärung des Parmenides hält — von der christlich theologisierenden Interpretation der Ontologie ab,<sup>9</sup> und über die ganze klassische bürgerliche Philosophie hindurch<sup>10</sup> — bis zum heutigen Tage an. Reinhardt und seine Nachfolger versuchen mit ihren Parmenides-Analysen für das Recht des Idealismus und der «formellen» — eigentlich meta-

<sup>4</sup> De sensu I ff. (= VS 28 A 46).

<sup>5</sup> Simplicios, Phys. 30, 13 (Parm. B, 8, 50—59; in der Paraphrase dazu).

<sup>6</sup> Δοξαστὸν οὖν καὶ ἀπατηλὸν τοῦτον καλεῖ τὸν λόγον οὐχ ὡς ψευδῆ ἀπλῶς, ἀλλ' ὡς ἀπὸ τῆς νοητῆς ἀληθείας εἰς τὸ φαινόμενον καὶ δοκοῦν τὸ αἰσθητὸν ἐκπεπωκότα (Phys. 39, 10 = VS 28 A 34. Vgl. de cael. 557, 20 in der Paraphrase der Stelle Parm. B 1, 28—32.)

<sup>7</sup> Ps.-Plut. Strom. 5 (= VS A 22).

<sup>8</sup> Hippolytos, Ref. I 11 (= VS A 23).

<sup>9</sup> Z. B. Clemens, Strom. V. 111 (in Paraphrase der Stelle Parm. B 8, 3 f.).

<sup>10</sup> Interessante Motive aus dem Nachleben des Parmenides werden bei K. Bloch: Über die Ontologie des Parmenides (Class. et Mediaevalia XIV. 1953, 1 ff.) erwähnt, obwohl ich mit seiner Ontologie-Auffassung nicht einverstanden bin.

physischen — Logik zu kämpfen; andere bürgerliche Forscher (z. B. Riezler, Beaufret, Ballauf) vermuten in Parmenides den Urvater des Existenzialismus<sup>11</sup> — um von den eklektischen Erklärern von dunkler Betrachtungsart (z. B. Zafiropulo) gar nicht zu sprechen. Das sowjetische Handbuch der Philosophiegeschichte<sup>12</sup> und die Arbeiten von Thomson<sup>13</sup> haben die wesentlichen Umrisse der marxistischen Wertung des Parmenides entworfen, den Gegenstand konnten sie aber selbstverständlich nicht erschöpfen.

Zweck und Ziel der vorliegenden Arbeit ist, eine Antwort auf folgende zwei Fragen zu suchen: 1. Was ist die Grundthese des Parmenides? und 2. Was ist die *Doxa*?

### 1. Was ist die Grundthese des Parmenides?

*ἔστι, εἶναι* und *ὄν* sind die wichtigsten Begriffe der Eleaten, die im Mittelpunkt ihrer ganzen Philosophie stehen. Jene Ansicht des vorigen Jahrhunderts — die mit den Namen Zeller und Diels charakterisiert werden könnte, und die eigentlich noch auf die ungenaue Parmenides-Erklärung des Aristoteles und seiner Nachfolger zurückgeht —, wonach nämlich das *on* ein physikalischer Begriff wäre, wurde neuerdings nur von konservativen Philologen (z. B. Praechter, Capelle, Nestle) aufrechterhalten, aber auch von ihnen nicht eindeutig. Dagegen betonen Reinhardt, Hoffmann, Á. Szabó und Thomson einstimmig, dass das *on* eine rein logische Konstruktion sei. Auch Burnet, H. Fränkel und Heinemann heben das erkenntnistheoretische Wesen dieses Begriffes hervor, obwohl die Parmenides-Erklärung dieser letzteren viele wesentliche Unterschiede aufweist.<sup>14</sup>

Man begegnet auch schon bei früheren Forschern dem Gedanken, dass Parmenides seinen *ἔόν*-Begriff bewusst der *ἀρχή* der ionischen Naturphilosophen entgegengestellt hätte, indem er die logische Unmöglichkeit des

<sup>11</sup> Sehr nützlich ist die zusammenfassende Besprechung von H. SCHWABL über die neuere Fachliteratur. (Anz. für die Altertumswiss. IX. 1956, 130—135.) Über die Interpretation von SCHWABL selbst sich weiter unten.

<sup>12</sup> [M. A. DINNIK, M. T. JOWTSCHUK, B. M. KEDROW, M. B. MITIN, O. W. TRACHTENBERG:] Geschichte der Philosophie. I. Bd. Budapest, 1958. 74 ff. (ungarisch).

<sup>13</sup> G. THOMSON: Studies in Ancient Greek Society I—II. London, 1955, passim.

<sup>14</sup> S. die in Anm. 10 und 11 genannten Arbeiten. Als abschreckendes Beispiel möge die Interpretation von K. RIEZLER über das *On* genannt werden. (RIEZLER hat sich in Reinhardts Fussstapfen den Weg zu der Existenzialphilosophie gebahnt.) Das *ὄν* wäre mit den *ὄντα* nicht identisch (das trifft allerdings zu), aber es liesse sich auch nicht als «das Seiende» übersetzen, eher: «das Seiend-sein des Seienden», denn es drückte ebenso wie die Partizipia bei Heraklit einen Zustand aus, bzw. die Konstruktion der Welt und die Einheit dieser Konstruktion. (Parmenides. Frankfurt a. M. 1934. 50, 59, 86.) Er wiederholt in einer neueren Studie seine Auffassung über die Gleichheit von *ὄν* und *εἶναι*, und er schreibt über das estere: «Es ist nicht ens, sondern esse. Es ist dasjenige, wodurch ein Seiendes seiend ist.» (Das Nichts und das Andere, das Sein und das Seiende. — *Varia Variorum*, Köln 1952, 82 ff.) — Man kann Parmenides nicht leicht verstehen, aber Riezler ist überhaupt nicht zu verstehen.

«stärkeren und schwächeren Seins» nachgewiesen hätte.<sup>15</sup> Á. Szabó baute jedoch seine ganze Konstruktion eben auf diese bloss vermutete Antithese, denn sie lässt sich ja mit dem Text des 4. Fragmentes bei Parmenides gar nicht beweisen.<sup>16</sup> Seiner Ansicht nach hätten sich die physikalischen Probleme auf diesem Wege zu philosophischen vertieft,<sup>17</sup> und dazu hätte den Grund geliefert, dass man «im alltäglichen Sprachgebrauch der Griechen des V. Jahrhunderts gewohnt war, die *Wahrheit* oft einfach mit dem Zeitwort *εἶναι* zum Ausdruck zu bringen».<sup>18</sup> — Ehe wir versuchten, die Frage, die in dem Titel des vorliegenden Kapitels angegeben wurde, zu beantworten, müssen wir von einer Prüfung der Gültigkeit der angeführten Behauptung ausgehen. Sinn und Gebrauch der Worte *εἶναι* und *ὄν* im V. Jahrhundert werden, ausser den bei Á. Szabó angeführten Belegstellen,<sup>19</sup> auch durch die Adverbia *ὄντως* und *τῷ ὄντι* sowie durch die Häufigkeit des Hauptwortes *οὐσία* illustriert.<sup>20</sup> Aber das eigentliche Problem liegt auch gar nicht darin, nachdem das Entstehen der Antithese *Schein* und *Sein* (wirkliches Sein) eben durch Á. Szabó. beleuchtet wurde.<sup>21</sup> Es fragt sich eher, ob das *on* auch in der Zeit vor Parmenides «Wirklichkeit» heissen konnte, und ob es für ihn in der Tat so naheliegend

<sup>15</sup> Á. SZABÓ: Zum Verständnis der Eleaten (Acta Antiqua II. 1954, S. 264.) Die Verbindung von *ὄν* und *ἀρχή* bzw. ihre Gegenüberstellung ist kein neuer Gedanke. Es kommt schon bei STENZEL vor (s. W. JAEGER: Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart 1953, S. 123), ebenso in den Parmenidesstudien von H. FRÄNKEL aus dem Jahre 1930 (Wege und Formen frühgriechischen Denkens. München 1955. 190, 194 ff.), wo übrigens mehrere ähnliche Gedanken zu finden sind.

<sup>16</sup> In der Diskussion meiner Dissertation wies I. TRENCSENYI-WALDAPFEL darauf hin, dass auf Grund der parmenideischen Terminologie Fr. 4. sich nicht als eine Kritik der Milesier auffassen lässt: man muss darin — wie darauf schon PATIN und DIELS hingewiesen hatten — eine Kritik gegen Heraklit (Fr. 91) erblicken. Ich muss gestehen, dass ich die Paraphrase von REINHARDT (Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. Bonn 1916. S. 49, zitiert auch bei Á. SZABÓ o. c. 247) gar nicht verstehe: «... weder einen durch Zustand kosmischer Expansion noch Kontraktion».

<sup>17</sup> Op. cit. 250 ff.

<sup>18</sup> Ebd. S. 264.

<sup>19</sup> Aisch. Sept. 592; Her. I 116, 95, 30, 97; Thuk. I 10. — Weitere Beispiele: *τὸν ὄντα μῦθον* (Eur. El. 346), *τὰ ὄντα*, als wahre Dinge, Wahrheit (Thuk. VII 8), wie auch schon in der Ilias, siehe unten.

<sup>20</sup> Letzteres kommt zuerst bei Philolaos in der Bedeutung «Wesen» vor; Platon und Aristoteles benutzen es als ein Synonym zu *ὄν*. Das Hauptwort *οὐσία* ist in der Bedeutung «Gut, Gutsbesitz» vom V. Jahrhundert ab häufig; auch *τὰ ὄντα* wird manchmal (z. B. Her. I 30; Plat. Gorg. 511 A) in demselben Sinne gebraucht. Das ungarische Wort «*anyag*» bedeutet ursprünglich dasselbe, wie das griechische.

<sup>21</sup> Op. cit. 265 ff. — Mit einem anderen gesellschaftlichen Hintergrund erklärt den Gedanken der «Scheinwelt» G. THOMSON, indem er die diesbezüglichen Thesen seiner Aischylos-Monographie weiterentwickelt; er ist der Meinung, dass der Gedanke der auf Gegensätze zerspaltenen und verkehrten Welt zur Zeit der frühen Orphik entstand (Studies I. 347, II. 149, 157 ff., 259 ff.). Seine mit zahlreichen Einzelinterpretationen unterstützte Theorie ist noch der Ergänzung bedürftig, da sich die frühe Orphik aus den meistens späteren Texten schwer rekonstruieren lässt, und da in seiner Auffassung über Orphik und Pythagoreismus (ebd. II. 238, 264 ff. usw.) auch widerspruchsvolle Ansichten zu Worte kommen. Die weitere Untersuchung dieses äusserst verwickelten Problemkreises wäre für das Verständnis des griechischen Denkens im VI. und V. Jahrhundert sehr wichtig. Nicht nur die Beziehung zwischen Parmenides und dem Pythagoreismus, sondern auch manche Züge der Tragödiendichtung könnte man dadurch besser verstehen.

war, gerade dieses Wort anstatt der «*arche*» zu benutzen? Ja, ob es nicht eine unberechtigte Modernisierung des Parmenides selbst ist, wenn man seinen Begriff so übersetzt? Man darf auch nicht vergessen, dass er die Begriffe des Seins, ebenso übrigens wie auch seine Zeitgenossen, nur in ausdrücklichen oder verstümmelten Antithesen (*εἶναι-δοκεῖν, ὄν-δοκοῦντα*) gebraucht, nachdem er auch für die Wahrheit und wahre Lehre einen passenden Begriff (*ἀληθείη* bzw. *λόγος*) benutzt.

Das betonte Zeitwort *ἔστι* kommt schon bei Homer vor — entweder im Sinne von *πάρεστι* (z. B. Il. XX. 246; Od. IV. 193, XIII 392, meistens in irgendeinem Verneinungssatz: Il. VI. 267, XIII. 786, XIX. 225 usw.), oder in der Wendung: *οὐκ ἔσθ', ὅς* (z. B. Il. XXII. 348). Dieselben Bedeutungen kommen auch im späteren literarischen Gebrauch vor. Ebenso benutzt schon Homer auch das Partizip des Verbums in betontem Sinne, z. B. *πῶς κέν με ἀναγνοίη τὸν ἔόντα* (Od. XI. 144, vgl. IV. 250; Il. XVI. 154). In betontem Sinne kommt auch der Infinitiv desselben Zeitwortes an einigen Stellen der Epen vor (z. B. Od. XVI. 475, XXIII. 116, XXIV. 159). Die emphatische Bedeutung des Partizips («als ein solcher Mensch») ist auch später häufig (z. B. Theognis 502, 570; Her. I. 115): es wird damit das wahre Wesen der betreffenden Personen hervorgehoben. Noch interessanter ist für uns eine kleine Ilias-Partie, aus der nämlich hervorgeht, dass man mit demselben Partizip nicht nur das wahre Wesen von Menschen, sondern auch von Dingen betont hervorzuheben vermochte: *αἱ τε χολωσάμεναι ἔριδος πέρι θυμοβόροιο νεικεῦσ' ἀλλήλησι μέσσην ἐς ἄγνιαν ἰοῦσαι πολλά τ' ἔόντα καὶ οὐκί.* (Il. XX. 253 ff.)

Der Ausdruck *ἔόντα* in der Bedeutung «gegenwärtige Dinge» kommt auch sonst vor (z. B. Il. I. 70), aber an der eben genannten Stelle besagt er vielmehr: er bezeichnet die wahren, wirklichen Dinge als ein Synonym zu dem anderen Ausdruck *ἀληθέα μυθήσυσθαι* (Od. XVII. 15) oder *νημερτέα ἐνέπειν* (ebd. 549). Der Ausdruck selber lag also für die Schriftsteller der nachhomerischen Jahrhunderte — also für die Milesier (vgl. Anaximander B 1),<sup>22</sup> Heraklit (B 7), Empedokles (B 129, 5), Philolaos (B 2), Demokrit (B 5, 2?), die Sophisten usw. — fertig geprägt vor. Selbstverständlich heisst der gemeinsame Gebrauch desselben Wortes keineswegs auch soviel, dass alle, die es benutzten (also z. B. Heraklit und Philolaos), auch genau dasselbe darunter verstanden hatten; aber meistens verstand man darunter doch die Gesamtheit der sinnlich wahrnehmbaren Dinge (vgl. Melissos B 8), da man eben diese für wirklich hielt. Ebenso hebt auch Hesiod aus der dreifachen Kategorie der zeitlichen Existenz — «was war», «was ist» und «was sein wird» — zur Bezeichnung des Wesens der Dinge die *Gegenwart* hervor, die keiner Ver-

<sup>22</sup> Einstimmend wird dies durch die doxographische Überlieferung bezeugt (s. VHS<sup>8</sup> index s. v. *εἶναι* III. 147 a); die Vorsicht von W. JAEGER, wonach der Begriff *ὄντα* «wahrscheinlich» auch schon vor Parmenides existierte (op. cit. 122), ist also überflüssig.

änderung unterworfen, und die nur für die Olympier zugänglich ist (Theog. 38).<sup>23</sup>

Ebenso wie Homer (Il I. 70) bezeichnet auch Hesiod das Ganze der Wirklichkeit als «*seiende Dinge*»: in dem Plural des neutralen Partizips spiegelt sich die konkrete, sinnliche Betrachtungsart der Welt wieder. Die singulare Form stellt dagegen schon das Ergebnis einer viel entwickelteren Abstraktion dar, und sie entsteht infolge einer gerade entgegengesetzten Betrachtungsart, nämlich aus einer Spekulation, die sich gegen die Sinneswahrnehmung richtet.<sup>24</sup> Es ist auffallend, dass Heraklit nirgendswo über das *on* spricht, und dies ist um so bemerkenswerter, als er sonst das Singular des neutralen Partizips sehr oft in allgemeiner Bedeutung als einen Sammelbegriff benutzt (z. B. B 8; 10; 16; 88).<sup>25</sup>

Parmenides legt die Eigenschaften des *éón* in seinem umfangreichen 8. Fragment mittels einer durchwegs spekulativen und nicht-physikalischen Argumentation auseinander. Aber schon früher, in seinem 4. Fragment erklärte er, dass dieses Ding von ihm gar nichts mit dem üblichen Begriff der Physiker — «den seienden Dingen» — zu tun hat, denn jene können sich nach bestimmter Ordnung zerstreuen und zusammenfügen — natürlich in dem Sinne, wie dies die Naturphilosophen dachten —, während sich das vernunftmässige «Seiende» nicht zerspalten lässt. Im Gegenteil: die Vernunft hat die Aufgabe, die weit abwesenden Dinge als fest zusammengefügte zu verdichten. Er formuliert vorsichtig, man könnte beinahe sagen: mit pädagogischer Umsicht, denn er rechnet ja damit, dass man an den Begriff der «seienden Dinge» gewohnt ist, und dass man die Erscheinungen der Welt gewöhnlich mit dem Auseinandertreten und Sich-Vermengen oder Sich-Verdichten der «seienden Dinge» erklärt. Er skizziert also zunächst die Aufgabe der Vernunft in dem Sinne, als ob es sich bloss darum handelte, mit der Entfernung der fiktiven «seienden Dinge», mit ihrer Mehrheit und ihrem Getrenntsein aufzuräumen. Später kehrt er zu demselben Bild noch einmal zurück (B 8, 24 f.), offenbar

<sup>23</sup> Eingehend analysiert wird das Verhältnis der Zeitkategorien und des göttlichen und menschlichen Wissens in einer Untersuchung von I. TRENCSENYI-WALDAPFEL zu den Hesiodischen «Werken und Tagen», wobei auch der orientalische Ursprung dieser Denkweise und das spezifisch Griechische der Hesiodischen Auffassung beleuchtet werden: Die orientalisch-verwandtschaftliche Proömion der hesiodischen Theogonia. Acta Orientalia 5 (1955) 45 ff., bes. 62 ff.

<sup>24</sup> J. MARTICSKÓ machte mich aufmerksam auf den Vers 363 der Hesiodischen «Erga» — wo zum ersten Male in der überlieferten Literatur das Hauptwort *éon* vorkommt — und auf die parmenideische Wiederholung der Klausel des Verses 367. Die Übereinstimmung ist wohl kein Zufall, obwohl der eindeutige Sinn des hesiodischen *éon* «Gut» (vgl. Anm. 20) keine unmittelbare Verwandtschaft mit dem parmenideischen Begriff vermuten lässt. Aber der Hinweis, dass die Prüfung des Nachlebens von Hesiod und der kosmologischen Lehren des VI. Jahrhunderts — soviel auch die Wissenschaft, besonders H. FRÄNKEL, dafür getan haben mag — doch noch keine endgültigen und sicheren Ergebnisse gezeitigt hatte, ist zu beherzigen.

<sup>25</sup> Neben vielen anderen Tatsachen spricht auch dies gegen die Priorität des Parmenides.

in der Absicht, um dadurch das Verständnis und die Annahme des «Seienden» zu erleichtern. Aber schon hier, im 4. Fragment betont er, dass es sich dennoch auch um etwas anderes handelt: man muss sich, um die Wahrheit verstehen zu können, nicht auf die Sinneswahrnehmungen, sondern einzig auf den Verstand verlassen — man soll nicht mit dem Auge sondern mit dem Verstande sehen (vgl. B 7, 3 ff); die *παρόντα* werden also bloss fiktiv dem *ἔόν* gleichgesetzt.<sup>26</sup>

Parmenides beginnt in seinem 2. Fragment die Lehre der Göttin Dike vorzutragen. Vor allem grenzt er die beiden grundlegenden Wege der Forschung voneinander ab: «Der eine Weg, dass IST, und dass Nichtsein nicht ist, das ist die Bahn der Überzeugung (denn diese folgt der Wahrheit). Der andere aber, dass NICHT IST, und dass Nichtsein erforderlich ist; dieser Pfad ist, so künde ich dir, gänzlich unerkundbar . . .»<sup>27</sup> IST (existiert) und NICHT IST (existiert nicht): dies ist also der Grundsatz des ersten bzw. des zweiten «Weges», der Forschungsmethode, also der Lehre des Parmenides; und beide Lehren enthalten natürlich auch die Negation des Entgegengesetzten.<sup>28</sup> Dike bekennt sich zu der absoluten Wahrheit des ersten Weges. Ähnlich wird die Frage auch in dem folgenden formuliert: «nur noch ein Wort des Weges bleibt dann, dass IST» (B 8, 1 f.); «die Entscheidung aber hierüber liegt in dem folgenden: IST oder IST NICHT! Entschieden ist aber nun, wie notwendig, die eine Entscheidung als undenkbar, unsagbar beiseite zu lassen (es ist ja

<sup>26</sup> Λεῦσσε δ' ὅμως ἀπέοντα νόφ παρόντα βεβαίως· οὐ γὰρ ἀπότμηξαι τὸ ἔόν τοῦ ἔόντος ἔχασθαι οὔτε σκιδνόμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον οὔτε συνιστάμενον. (Parm. B 4) Der schon genannte K. RIEZLER übersetzt — bezeichnend willkürlich — *ἀπέοντα*: «das Abwesende» und *παρόντα*: «ein Gegenwärtiges» (op. cit. 45). Nach ihm bezeichneten nämlich *ὄν* und *όντα* nicht zwei Welten, sondern zwei verschiedene Betrachtungsarten (S. 54), und dies trifft auch bis zu einem gewissen Grade zu, mit der Korrektion jedoch, dass auch die Gegenstände der beiden Betrachtungsarten völlig verschiedene Dinge sind. Aber er missdeutet Parmenides fatal, indem er das Wahrheitsideal des Fragmentes 4 und der Verse B 8, 54 in der Einheit der Gegensätze erblickt; er wäre geneigt den Fehler der *Doxa* bloss in die «Zerspaltung» zu verlegen (43, 62 f., 79, 88 f. 97), und Parmenides zusammen mit Heraklit für die Anhänger derselben Auffassung zu halten.

<sup>27</sup> Leider, ist in manchen modernen Sprachen eine gewisse Inkonsistenz der Übersetzung, besonders im Falle der Partizipialformen, nicht zu vermeiden.

<sup>28</sup> Wir müssen auf die Wiederholung der Klauseln in den Versen 3 und 5 aufmerksam machen. Die erste Hälfte des Verses 5 ist die unmittelbare Negation der entsprechenden These im Vers 3 (*ἔστιν* wird durch *οὐκ ἔστιν* negiert); auch in dem zweiten Teil stellt er der absoluten Negation (*οὐκ ἔστι μὴ εἶναι*) eine absolute Bejahung (*χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι*) entgegen, indem er sich natürlich an die Wahrheit des «ersten Weges» in Vers 3 hält. Was folgt nun daraus rein grammatisch? 1. Parmenides benutzt das Wort *οὐκ ἔστιν* nicht nur in der Negation seiner eigenen These («ist, existiert»), sondern, wie im allgemeinen Sprachgebrauch, auch in der Bedeutung: «es ist unmöglich; es ist nicht möglich, dass...»; die beiden Bedeutungen des Zeitwortes entsprechen genau dem, was er sagen wollte; 2. die Unmöglichkeit des «Nichtseins» widerlegt er mit der absoluten Wahrheit des «Seins», darum kann man *ἔστιν* als verbum regens in dem Sinne «es muss» (B 6, 1), und *οὐ χρεὼν ἔστιν* in dem Sinne «es darf nicht» übersetzen (über das letztere sieh das zweite Kapitel dieser Arbeit); 3. der Infinitiv *εἶναι* ist kein Begriff für sich, sondern bloss die natürlich angewandte sprachliche Form von *ἔστιν*, wie auch das Partizip *ἔόν* in den übrigen Fragmenten. — Kurz gesagt: das Prädikat *ἔστιν* in Vers 3 heisst auch soviel wie *ἔστιν εἶναι*, und das Prädikat *οὐκ ἔστιν* in Vers 5: *οὐκ ἔστιν εἶναι*. Nur so kann man die Parallelität der beiden Verse verstehen.



nicht der wahre Weg), die andere aber als vorhanden und wirklich-wahr zu betrachten» (ebd. 15–18). Die Göttin bzw. Parmenides formuliert also an diesen wichtigen Stellen die grundlegende These überall *ohne Subjekt*; man muss zwischen den beiden sich gegenseitig ausschliessenden Prädikaten wählen.

Einige Forscher dachten nun, dass man in den vorhin zitierten Sätzen «das Seiende» bzw. «das Nichtseiende» als Subjekt sinngemäss einzufügen hätte,<sup>29</sup> und dass also die Thesen der wahren Lehre hiessen: «das Seiende ist; das Nichtseiende ist nicht», während diejenigen der falschen Lehre: «Das Seiende ist nicht; das Nichtseiende ist.» Daraus folgerte dann Á. Szabó, Parmenides hätte in der wahren Lehre das Prinzip der Identität, und in der falschen das Prinzip des Widerspruches begründet; dieselbe Formulierung des Problems und die konsequente Anwendung der Dichotomie hätten dabei auch das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten begründet.<sup>30</sup> Dagegen vertritt H. Fränkel die Ansicht, dass *ἔστι* ohne Subjekt als unpersönliches Prädikat aufzufassen sei, da der Satz *τὸ ὄν ἔστι* Tautologie wäre, oder was noch schlimmer ist, auch die Möglichkeit eines anderen Subjektes zuliesse; darum könnte man auch nicht — wie er schreibt — von einer «parmenideischen Logik» sprechen.<sup>31</sup>

Wir glauben, dass man vor allem genauer besehen muss, warum und wieso Parmenides den Begriff des *on* in seine Argumentation einführt?

Er argumentiert in den abschliessenden Zeilen des 2. Fragmentes, in dem er die Unmöglichkeit des zweiten Weges nachweisen will, folgendermassen: «... denn weder erkennen könntest du das Nichtseiende (das ist ja unausführbar), noch aussprechen» (B 2, 7 f.). — Und warum eigentlich? — «Denn unaussprechbar und undenkbar ist, dass NICHT IST» (B 8, 8 f.). Der Gedankengang ist also ein vollkommener *circulus vitiosus* — und kein Beweis! —, in dem das mittlere Kettenglied, das *μη ἔόν* (= das, was nicht ist; das Nichtseiende) bloss eine Hilfsrolle spielt. Der Satz, der zu widerlegen

<sup>29</sup> Nach Á. SZABÓ (op. cit. 276 f.) wäre auch hier schon das *ὄν* zu ergänzen. Ähnlich z. B. CAPELLE: Die Vorsokratiker. Leipzig 1935. S. 165. Ausser dem Text des Parmenides selbst erblicke ich ein Argument gegen diese Auffassung auch darin, dass auch Gorgias — soweit man es aus dem Sextus-Text (adv. math. VII 65 ff. = VS 82 B 3) ersieht — zunächst von einem *ἔστιν* ohne Subjekt ausging, und suchte, ob man ein Subjekt dazu finden könnte. Die zwangsmässig typographische Lösung der Übersetzung bei KRANZ halte ich für richtiger: «...der eine Weg, dass IST *ist* und das Nichtsein nicht ist». (VS S. 231.)

<sup>30</sup> Wie ich weiter unten nachweisen will, *kann* das Subjekt *ἔόν* — als einziger, natürlicher und tautologischer Träger des Prädikates *ἔστιν* — die These ergänzen. Wie man sagen könnte: *subintelligitur*, weil sich das Prädikat nach Parmenides nur darauf beziehen kann, obwohl der antike Philosoph seine Lehre in dem «Sein» des Gedankens, d. h. in der Gleichsetzung von Denken und Sein, nur mühsam zum Ausdruck zu bringen vermag, d. h. er kann die Möglichkeit von mehreren Subjekten nur schwerlich ausschliessen. Aber es ist nicht unbedingt nötig in der parmenideischen These ein logisches Urteil zu suchen (vgl. dazu den nächsten Satz oben im Text), worauf Á. SZABÓ seine mathematikgeschichtlichen Studien gründet. (Wie ist die Mathematik zu einer deduktiven Wissenschaft geworden? Acta Antiqua IV. 1956, 109 ff.)

<sup>31</sup> In der Rezension des Buches von VERDENIUS: Class. Phil., 41, 1946, 168 ff.

wäre, heisst: IST NICHT. Die logische Unzulänglichkeit der Widerlegung mag einstweilen dahingestellt bleiben, nur soviel möchten wir feststellen, dass 1. Parmenides den Begriff des Nichtseienden wegen der absoluten Undenkbarkeit des IST NICHT (der Nichtexistenz) verwerfen will (B 8, 7), wobei er denselben Begriff — das Partizip — als eine selbstverständliche Ergänzung des Prädikates ansieht; 2. den Satz «IST» sieht er als alleinige und absolute Wahrheit an, denn «entweder ganz und gar muss *sein*<sup>32</sup> oder überhaupt nicht» (B 8, 11), und da die letztere Möglichkeit ausgeschlossen ist, bleibt die erstere ausschliesslich gültig — ohne dass Parmenides das Prädikat mit einem Subjekt ergänzen und dadurch seinen Satz zu einem logischen Urteil entwickeln würde.

Man kann über nichts behaupten — das heisst: man kann über nichts denken —, dass es NICHT IST (B 6, 2). Wir wollen noch einmal betonen, dass das *μη εἶναι* bei Parmenides ursprünglich gar nichts anderes heisst, als das, was NICHT IST,<sup>33</sup> darum scheint es für ihn auch erlaubt zu sein, dies Wort selbst im Plural zu benutzen (B 7, 1): es handelt sich ja sowieso um etwas Unmögliches, sozusagen um ein «imaginäres Ding» oder Begriff, es existiert weder in Einzahl noch in Mehrzahl. «Denn nie lässt es sich beweisen, dass nichtseiende Dinge existieren» — wie er sagt. In dieser Zeile formuliert er schon ein Urteil, d. h. ein Prinzip von *metaphysischer Widersprüchlichkeit*, und das führt zu einer ähnlichen *metaphysischen Identität* («Dinge, die es nicht gibt, existieren auch nicht»), zu einer Tautologie.<sup>34</sup> Dies braucht nicht ausgesprochen zu werden, es versteht sich von selbst.

Möglicherweise ist das Plural — «nicht-seiende Dinge» — mehr als ein einfaches logisches Zugeständnis, evtl. ist es etwas ähnliches wie der «pädagogische Griff» im 4. Fragment. Denn im vorausgehenden redet ja Parmenides immer in einer These *ohne Subjekt* über die Wahrheit des «Ist», des «Existiert», und nachdem er das Gegenteil von diesem — seine Negation — abgelehnt hatte, vermochte er die Unvereinbarkeit des *Seins* und *Nichtseins* zu behaupten (B 6, 8 f.), d. h. er konnte jenen «dritten Weg», die Dialektik verwerfen, die die Identität und Nicht-Identität von diesen beiden verkündet. Aber es wird die Erklärung dessen, was das Subjekt des «IST» sei, immer noch aufgeschoben. Er braucht nicht zu beweisen, dass «die nichtseienden Dinge nicht existieren», denn es ist ja gar nicht bekannt, dass irgendjemand das Gegenteil dieses Satzes vertreten hätte: es galt nach der öffentlichen Meinung gerade der Satz, dass «die seienden Dinge existieren». Es würde aus der These am

<sup>32</sup> Es besteht zwischen *πτελέναι* und *εἶναι* kein Inhaltsunterschied.

<sup>33</sup> Ähnlich das *οὐκ εἶναι* in Vers B 8, 46.

<sup>34</sup> Darum ist es unrichtig das «Nichtseiende» ohne weiteres dem «Nichts» gleichzusetzen, wie z. B. K. RIEZLER (op. cit. 31 und 51) und KRANZ (VS I 232. app. crit. tun. Ich kann auch der Ansicht nicht beipflichten, wonach das «Nichtseiende» eigentlich dem pythagoreischen (?) Begriff des «Leeren» entsprechen würde: nein, Parmenides schuf diesen Begriff völlig auf Grund seiner eigenen These, d. h. auf Grund ihrer versuchten Negation.

Anfang des 7. Fragmentes sinngemäss folgen, dass man mit einfachem Vertauschen von Subjekt und Prädikat die andere These bekäme: «Es lässt sich nie beweisen, dass die seienden Dinge nicht existieren». Dies wird dann später ausführlicher behandelt und korrigiert im 8. Fragment.

Das Aufschieben heisst jedoch keineswegs, als ob sich Parmenides über diese wichtige Frage völlig in Schweigen hüllte. Es sei hier der Hinweis auf Fragment 5. erlaubt, in dem Parmenides selber den *circulus vitiosus* seiner Art zu argumentieren hervorhebt: «ein Gemeinsames (= einerlei?) ist es mir, von wo ich auch den Anfang nehme; denn dorthin werde ich wieder zurückkommen». Ebenso sei auch an Fragment 3. und an den ersten Satz des Fragmentes 6. erinnert: «denn dasselbe ist Denken und Sein» (B 3) und: «es ist nötig, dass auch Reden und Denken ein seiendes sei» (B 6). Mit diesen beiden letzten Gedanken wird die vielerörterte These des B 8, 34 ff. vorbereitet.

Die Unklarheit der Fragmente 3 und 6<sup>35</sup> soll und natürlich darf auch nicht durch eine sprachliche Umdichtung vertuscht werden;<sup>36</sup> man wird den Text möglichst wörtlich auslegen müssen, selbst wenn er einstweilen keinen Sinn zu haben scheint. Ein neuer Gedankengang wird in Fragment 8 angeschnitten. Auch hier versucht Parmenides die alleinige Wahrheit des «IST» zu begründen, nachdem die Unmöglichkeit, Undenkbarkeit des «IST NICHT» nachgewiesen wurde. Aber diesmal tritt die positive Beweisführung in den Vordergrund: «gar viele Merkzeichen sind auf diesem Wege, dass ungeboren ist *das, was ist* (*ἐόν*), und unvergänglich, denn es ist ganz in seinem Bau und unerschütterlich, sowie zeitlich unendlich; nie *war* es, und *wird* auch nie sein, weil es im Jetzt zusammen vorhanden *ist* als Ganzes, Eines, Zusammenhängendes» (B 8, 2 ff.).<sup>37</sup>

Auch im Falle dieses Urteils ist die *tautologische, metaphysische Art* offenbar: «das, was ist, ist». Die aufgezählten und sich noch vermehrenden Attribute (B 8, 22 ff.) bringen nur die Negation je einer Eigenschaft zum Ausdruck; selbst diejenigen Adjektive, die scheinbar einen positiven Inhalt haben

<sup>35</sup> Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (B 3), χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· κτλ. (B 6,1 f.) Zur Deutung des ersten Verses von Fragment 6. siehe auch Anmerkung 28.

<sup>36</sup> Wegen der inhaltlichen Nähe (obwohl nicht Identität!) von *νοεῖν* und *νόημα* ist G. THOMSON's Übersetzung im grossen und ganzen richtig; er erklärt nämlich *νοεῖν* mit *νοεῖσθαι*: «It is the same thing, that can be thought of and that can be» (op. cit. 292). Etwas dunkler ist schon HÖLSCHER's Übersetzung: «Dasselbe Gedachte ist möglich zu denken, und möglich, dass es ist» (Der Logos bei Heraklit, *Varia variorum*, zit. Ausg. 80), die sich auf GADAMER's Auffassung baut: «Dasselbe ist Denken und (denken), dass das Gedachte ist» (Retraktation zum Lehrgedicht des Parmenides. Ebd. 58 ff.); Gadamer begründet seine Interpretation damit, dass er den Ausdruck *ἔστι νοεῖν* — «es ist zu denken» übersetzt, wobei er sich auf wenig überzeugende Analogien beruft; den Ausdruck *ἔστι νόημα* legt er folgendermassen aus: «Es ist das Gedachte oder — es ist, d. h. es gilt, es ist, wirklich, d. h. es wirkliches, bestandhaftes, seinhaltiges Denken:» Der parmenideische Gedanke braucht wohl nicht so kompliziert erklärt zu werden...

<sup>37</sup> ...ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι πολλὰ μάλ', ὡς ἀγέννητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἡρωμές ἡδ' ἀτέλεστον· οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν, ἔν, συνεχές· κτλ. (B 8,2—6).

(«eins», «ganzes»), betonen nur den Gegensatz zu den Eigenschaften der *δοκοῦντα*. Das Subjekt, das auf diese Weise auf gedanklichem Wege konstruiert wurde, «verkörpert» nur etwas, was das zu ihm gehörige Prädikat auch sowieso schon enthält. Aber es eignet dennoch für Parmenides dazu: hypothetisch als ein Körper zu gelten, und dazu noch als ein solcher Körper, dessen Eigenschaften — der konsequent spekulativen, nicht-physikalischen Argumentation gemäss — lauter Gegensätze zu den Eigenschaften der *έόντα*<sup>38</sup> bilden. (Vgl. z. B. B 8, 22 ff. und B 4.) Man kann über das Seiende — darüber, was ist — nur soviel denken und behaupten, dass es ist, existiert, sonst nichts.

Auch indem er die Eigenschaften des «Seienden» untersucht, kehrt Parmenides zu der Grundfrage zurück (B 8, 8 ff.), und vor dem Abschluss dieser Partie, ehe er die Merkmale dieses «pseudo-physikalischen» Dinges noch einmal zusammenfasste (ebd. 42), stellt er wieder nachdrücklich fest — unter einem Hinweis auf die Absolutheit des *Seins* und unter Ablehnung der Möglichkeit mehrerer Existenzarten: «Es ist ja nichts und wird auch nichts anderes sein (= es ist nicht möglich) ausserhalb des Seienden, da es ja die Moira gebunden hat, ein Ganzes und unbeweglich zu sein» (ebd. 36 ff.). — Physikalisch muss man auch den Ausdruck «ausserhalb des Seienden» (*πάρεξ τοῦ έόντος*) auffassen. Parmenides stellt sich das «Seiende» räumlich begrenzt vor und dennoch als ein solches, das alles in sich einschliesst;<sup>39</sup> er behauptet, es sei etwas homogenes, untrennbar Ganzes und kugelförmiges; mit diesen Attributen versinnbildlicht er die ewige Gleichmässigkeit des «Seins» nach dem *Logos*. Innerhalb seiner Reifen liegt dies Seiendes und füllt den Raum völlig aus: «denn die machtvolle Notwendigkeit (Ananke) hält es in den Banden der Grenze, die es rings umzirkelt, und infolgedessen (*οὐνεκεν*) ist es gesetzmässig, dass es nicht ohne Abschluss sei» (B 8, 32).

Zwischen den beiden eben erwähnten Gedanken liest man den problematischen Satz: *ταὐτόν δ' έστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν έστι νόημα. οὐ γὰρ άνεν τοῦ έόντος, έν ᾧ πεφαισμένον έστίν, εύρήσεις τὸ νοεῖν*. (ebd. 34 ff.)

Die genau übereinstimmenden Interpretationen von K. v. Fritz und Á. Szabó<sup>40</sup> scheinen in diesem Fall das Richtige zu treffen: Gedanke und Gegenstand des Gedankens (das Gedachte) sind identisch. Aber es wird vielleicht nicht überflüssig, diese Deutung zu unterstützen und sie genauer zu präzisieren, da man in der neueren Literatur auch mehreren anderen, einander

<sup>38</sup> S. darüber ausführlicher im nächsten Kapitel.

<sup>39</sup> Ähnlich spekulativ weist Melissos die Eigenschaften des «Seienden» nach — obwohl er in seinen Konklusionen von Parmenides abweicht —, sowie die Merkmale der «Eins» der Verfasser der pseudo-aristotelischen Schrift «De Melisso, Xenophane, Gorgia».

<sup>40</sup> Entgegen den Auffassungen von H. FRÄNKEL und CALOGERO — nach denen das Bindewort *οὐνεκεν* «dass» heisst — erneuerte K. v. Fritz die ältere, schon bei Diels vorhandene Interpretation, und er übersetzte: «*Noeîn* and the cause or condition of *νόημα* are the same.» Seine Paraphrase heisst: «The meaning of the sentence is . . . , that there can be no *νοεῖν* without its object, the *έόν*, in which it unfolds itself.» (*Noûς, NOEIN, and Their Derivates in Pre-Socratic Philosophy*. Class. Phil. XL. 1945, 237 f.) Ebenso erklärt es Á. SZABÓ (op. cit. S. 278.).

widersprechenden Interpretationen begegnet.<sup>41</sup> Es heisst in wortgetreuer Übersetzung: «Dasselbe ist (das) Denken und dasjenige, infolgedessen (der) Gedanke ist. Denn ohne das Seiende, in dem es ausgesagt wird, wirst du das Denken nicht finden.» Vielleicht gehen wir nicht irre, wenn wir behaupten, dass der Schlüssel zum Verstehen des Ausdruckes «ohne das Seiende» in der zweiten Hälfte des Satzes geboten wird. — Es gibt nichts *ausserhalb* des «Seienden», stellt Parmenides in dem Satz fest, der als Begründung folgt (*γὰρ*); in diesem «Seienden» existiert also das Denken. Dies baut sich also bis zu diesem Punkt aus pseudo-physikalischen Gedankenelementen auf, aber wir wiederholen: diese Bildreihe dient nur zur Illustration. Das Denken lässt sich von dem «Seienden» nicht trennen, es ist in ihm eingeschlossen — nach der kosmologischen Illustration räumlich, während nach der Ontologie deswegen, weil es sich nur denken lässt, dass IST, und nur darüber kann man denken, was IST, also nur über das «Seiende». (Vgl. B 8, 12 f.) Auf der anderen Seite (und das ist der Ausgangspunkt des ganzen parmenideischen Idealismus): das Denken richtet über alles, ein jedes Ding bekommt dadurch Existenz, dass es sich denken lässt. Darum bedingen sich gegenseitig Denken und Sein, ja sie sind untereinander identisch. — Durch diese Interpretation wird auch die obige Übersetzung der Anfangsworte des 6. Fragmentes gerechtfertigt; da hiess nämlich die Fortsetzung des Gedankenganges, die die Interpretation erschwerte: «denn möglich ist nur (das) Sein, und nicht-existieren kann Nichts».<sup>42</sup> Ebenso muss man die wörtliche Gleichsetzung von Sein und Denken im Fragment 3 erblicken.

Fassen wir nun das bisherige zusammen.

Parmenides hält die Denkbarkeit für das Kriterium der Wahrheit. Seine Fragestellung lautet: IST oder IST NICHT (existiert oder existiert nicht)? Mit einem *circulus vitiosus* «beweist» er, dass der Gedanke des IST NICHT und des Nichtseienden unmöglich ist; für alleinige und absolute Wahrheit hält er das IST. Diese These wird von ihm ohne Subjekt formuliert; als ein Hilfsbegriff und zur Illustration wird von ihm das *εἶναι* in das Lehrgedicht eingeschaltet, da er zeigen will, dass die Eigenschaften des nach dem *Logos* «Seienden» vollkommene Gegensätze zu den Eigenschaften jener «Seienden» sind, die die Naturphilosophen für Wirklichkeit halten. Es folgt daraus, dass er nur eine einzige Art des Seins anerkennt, dass er *a*) die Bewegungsbegriffe, die die dialektische Einheit des Seins und Nichtseins zum Ausdruck bringen, für falsch erklärt; *b*) das Sein nur eine einzige, unteilbare, vollkommene, homo-

<sup>41</sup> F. M. CORNFORD: «Thinking and the thought, that it is one and the same» (Plato and Parmenides, London 1939. Zitiert bei SCHWAB S. 132); vgl. die in Anmerkung 36 zitierte Interpretation von GADAMER. Nach W. J. VERDENIUS (Parmenides, Some comments in his poem, Groningen 1942. 31 ff.) heisst dieser Vers: «dasselbe ist das *νοεῖν* und die Tatsache, dass es *νόητα* gibt».

<sup>42</sup> Es stehen in dem zweiten Teil von B 6, 1 wieder ohne Subjekt sowohl das Prädikat als auch der Infinitiv, und sie sind auch so zu verstehen. Vgl. Anm. 28.

gene und unveränderliche Verkörperung haben kann, das *ἔόν*, das das natürliche, tautologische Subjekt zu dem Prädikat *ἔστι* liefert; c) die Grundthesen des Parmenides Tautologien sind, die nur für die metaphysische Logik als Urteile gelten können. Die «drei Wege» des Parmenides kann nur jemand den logischen Grundsätzen des Aristoteles gleichsetzen, der das Gesetz der Identität metaphysisch auffasst.<sup>43</sup>

Zum Schluss müssen wir noch eine grammatische Frage behandeln. Prädikat (IST, existiert), Infinitiv (das Sein) und Partizip («das, was ist», das Seiende): dies sind die grammatischen Stationen der Gedankenkette. Es ist eine Grundforderung, dass man im Übersetzen und Interpretieren konsequent bleibe.<sup>44</sup> Dies ist nicht nur für die «wahre Lehre» wichtig, sondern auch für das Verstehen der Verbindung zwischen den beiden Hauptteilen des parmenideischen Lehrgedichtes.

Der Infinitiv in Kasus-Funktion (mit oder auch ohne Artikel) war schon seit Homer gebräuchlich und er bezeichnete immer den Verlauf der Handlung.<sup>45</sup> Dagegen brachte man mit der Einzahl des neutralen Partizips zum Ausdruck, was die Handlung des Zeitwortes ausführte, d. h. man unterschied die *Aktion* von dem *Agens*; diese singulare Form konnte gleichzeitig auch als Sammelbegriff gelten, z. B. bezeichnet bei Heraklit *ζῶν, τεθνηκός, ἐργηγορός, καθεύδων* (Fr. 88) nicht je ein konkretes Ding, das lebt, stirbt, wach ist oder schläft, sondern zusammenfassend alle diejenigen Dinge, für die diese Behauptungen gelten. Diese Art Verallgemeinerung ist höheren Grades, als die des Plurals des neutralen Partizips — die auch bei den Milesiern erscheint —, denn sie weist, von den konkreten Erscheinungen abgewandt, begrifflich auf die Ausführung irgendeiner Handlung oder auf einen Zustand hin. Dieser Sinn blieb auch später beibehalten, und man findet erst vom letzten Drittel des V. Jahrhunderts ab einige Textstellen, nach denen die Bedeutungen der *Aktion* und des *Agens* miteinander verschmelzen.<sup>46</sup> Aber selbst dann wurde noch die Aktion meistens mittels des Infinitivs zum Ausdruck gebracht.<sup>47</sup>

In der Reihe seiner Abstraktionen bezeichnete Heraklit mit der Einzahl des neutralen Partizips manchmal die Gesamtheit der einzelnen Dinge, aber manchmal auch noch etwas anderes, und zwar die völlige Abstraktion der physikalischen Konkreta. Gegen Heraklit, der auf materialistische Weise

<sup>43</sup> Siehe darüber: ENGELS: Die Dialektik der Natur, 1952. S. 225. (ungarisch).

<sup>44</sup> Anders z. B. RIEZLER (s. weiter oben). Auch Á. SZABÓ behauptet, dass das *ἔν* bei Parmenides der Begriff des Seins überhaupt wäre; o. cit. S. 279.

<sup>45</sup> L. E. SCHWYZER: Griechische Grammatik, München 1939—1954. II. S. 370.

<sup>46</sup> Z. B. *τὸ θέλον* (Soph. OT 1219), *τὸ λυποῦν* (Thuk. II. 61, 2), *τὸ δεδιώς αὐτοῦ* (ebd. I. 36,1), *τὸ κρατοῦν τῆς πόλεως* (Xen. Comm. I. 2, 43), *τὸ θυμούμενον* (Eur. Hec. 299), *τὸ μανόμενον* (Eur. Hipp. 248), usw.

<sup>47</sup> Es lohnt sich mit dem Heraklit-Fragment 88 eine platonische Wendung zu vergleichen: *τῷ ζῆν ἐστὶ τι ἐναντίον, ὥσπερ τῷ ἐργηγορέναι τὸ καθεύδειν* (Phaid. 71 C). Heraklit untersuchte die Dialektik der handelnden Subjekte, während bei Platon — mindestens hier — die Gegensätzlichkeit der «Aktionen» (Handlungen, Zustände) betont wird.

abstrahierte, war Parmenides auch in seinen Abstraktionen Idealist: indem er von dem Prädikat «IST, existiert» den Ausgang nahm, suchte er dazu ein tautologisches Subjekt; sein *ἐόν* ist der vollkommene Gegensatz zu allen «Seienden» der physikalischen Welt, und es folgt aus der metaphysischen Art seiner These, dass die Prädikate, die für die «Seienden» der physikalischen Welt gelten, sich auf das *ἐόν* nicht anwenden lassen; diese beiden Gattungen schliessen sich gegenseitig aus.

Die klare Herausstellung des Unterschiedes zwischen Infinitiv und Partizip ist auch für die richtige Auslegung der Abschlussworte des Prooimions nötig, worauf wir im Laufe unserer Erörterungen über die *Doxa* noch zurückkommen.

## 2. Was ist die «*Doxa*»?

In der Deutung des zweiten Teils des parmenideischen Lehrgedichtes ist auch bis zum heutigen Tage noch keine Einigung erzielt worden. Reinhardt wies gegen diejenigen, die im Sinne der aristotelisch-theophrastischen Überlieferung der kosmogonischen Erörterungen eine «wahre Physik» in diesen Fragmenten erblicken wollten, darauf hin, dass Parmenides mit der Schilderung der Weltprozesse eigentlich den «dritten Weg» hätte illustrieren wollen, und dass man die «ätherische Feuerflamme» und die «lichtlose Nacht» nicht als physikalische Körper ansehen dürfte.<sup>48</sup> (Mit dieser letzteren Erkenntnis von ihm sind wir restlos einverstanden, mit der ersteren aber nicht, wie darüber weiter unten die Rede sein wird.) Andere dachten, dass Parmenides den Gemeinglauben deswegen für falsch erklärt hätte, weil die Anhänger von diesem ausserhalb des «Seienden» auch das «Nichtseiende» für Wirklichkeit hielten, und über die Mischung von diesen beiden redeten.<sup>49</sup> Wieder andere meinten, die *Doxa* wäre in ihrem eigenen Bereich — von dem Gesichtspunkt des Beobachters aus betrachtet — ebenso gültig, wie in der Wirklichkeit die *Aletheia* gültig ist,<sup>50</sup> usw. Aber man darf sich auch mit jener alten und schlichten Feststellung der Tatsache nicht begnügen, wonach die beiden Teile des Gedichtes einander entgegengesetzt wären, und dass der zweite Teil falsche Lehren enthielte.<sup>51</sup> Wir wollen also im folgenden versuchen, die fraglichen Texte noch einmal von vorne an zu analysieren.

<sup>48</sup> REINHARDT: op. cit. 68 ff. Ähnlicherweise Á. SZABÓ: op. cit. 243 ff. und in einer früheren Arbeit von ihm (Zur Geschichte der Dialektik des Denkens. Acta Ant. II. [1954] 17 ff.) Nach Reinhardt ging in seinen früheren Parmenides-Analysen auch H. FRÄNKEL (op. cit. 463 f.; Wege und Formen frühgriechischen Denkens. München 1955. S. 180.) Vgl. Anm. 54.

<sup>49</sup> CAPELLE: op. cit. S. 161.

<sup>50</sup> Neuerdings — nach RAVEN — J. ZAFIROPULO: L'école éléate. Paris 1950. 91 f., 99 f., 115 f., 120.

<sup>51</sup> ZELLER—NESTLE: Die Philosophie der Griechen<sup>6</sup>, Leipzig 1919—1920 I. S. 734.

Nachdem Parmenides im einleitenden Teil seines Lehrgedichtes erzählt hatte, wieso und mit welcher Hilfe er vor die Göttin Dike gelangte, und wie gnädig er, der Auserwählte, von der Göttin empfangen wurde, zitiert er die Worte der Dike: *χρεὼ δέ σε πάντα πύθεσθαι ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυνκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ ἣδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης. ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται ὥς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.* (B 1, 28—32)

Mit diesen Zeilen hört das Prooimion auf. Bis zum Ende des Verses 30 sind die Abweichungen der verschiedenen Interpretationsarten nicht bedeutend; um so mehr Schwierigkeiten bereiten die Verse 31 f. wegen den folgenden Fragen:

1. Wie soll man das Wort *χρῆν* erklären?

2. Was ist das Subjekt des davon abhängigen Acc. c. Inf.: *τὰ δοκοῦντα* oder *περῶντα*?

3. Soll man das Wort *δοκίμως* in dieser bei Simplikios überlieferten Form lesen, oder soll man es mit Diels auf *δοκιμῶς*<sup>52</sup> korrigieren?

Vergleicht man einige Übersetzungsproben, die je nach dem ausfielen, wie man die eben aufgezählten Fragen beantwortet hatte, so sieht man, wie abweichend die Erklärungsmöglichkeiten sind. Z. B.:

«... wie man bei allseitiger Durchforschung annehmen müsste, dass sich jenes Scheinwesen verhalte.» (Diels)<sup>52</sup>

«... wie das *ihnen* Scheinende auf eine probehafte, wahrscheinliche Weise *sein* müsste.» (Kranz nach Wilamowitz)<sup>53</sup>

«... Wie der Schein, die Vorstellung zu Gültigkeit gelangen sollte und das Weltbild ganz und gar durchdringen», oder: «wie der Schein sich musste bewähren und alle Dinge erfüllen.» (Reinhardt und — nach ihm — H. Fränkel)<sup>54</sup>

«... wie man, wenn man alles allseitig durchforschte, das, was (den Menschen) zu sein scheint, prüfen muss.» (Capelle)<sup>55</sup>

«... comment l'apparence devait apparaître solidement établie devant absolument tout pour toujours.» (Zafiropulo)<sup>56</sup>

<sup>52</sup> VS<sup>5</sup> I. S. 231 app. crit. — Ich gehe nicht ausführlicher auf die Interpretation von BURNET ein, der in der Korrektur dem Vorschlag von DIELS folgt, aber nach *εἶναι* ein Komma setzt. Im späteren versuche ich zu zeigen, warum man *δοκιμῶς* (= *δοκιμῶσαι*) nicht mit dem Acc. *βροτῶς* ergänzen kann, worauf Burnet seine Auffassung gründete.

<sup>53</sup> VS<sup>6</sup> I. S. 230.

<sup>54</sup> REINHARDT: op. cit. S. 9, bzw. S. 34. Ihm folgte in seiner früheren Auffassung auch FRÄNKEL (Dichtung... S. 463. Anm. 17), aber er hielt dennoch den Zusammenhang mit der Versen B 8, 50 ff. nur für hypothetisch.

<sup>55</sup> CAPELLE: op. cit. S. 164.

<sup>56</sup> ZAFIROPULO: op. cit. 296 f. — In der Kritik der zitierten Übersetzung von KRANZ hat er zweifellos recht, aber seine eigene Übertragung, die sich auf den Text *περῶντα* bei Simplikios DEF stützt, lässt sich nicht klar verstehen.



«... how their opinions in an acceptable way had to permeate all.» (Verdenius)<sup>57</sup>

Die Auffassung von Diels wurde durch Reinhardt ausführlich und richtig widerlegt.<sup>58</sup> Die Übersetzung von Capelle — die sich auf jene Erklärung von Göbel gründet, wonach die Überzeugung über die Wahrheit sich dadurch noch erhärten würde, dass man die Meinungen der Sterblichen gründlich durchprüfen und diese als Irrtümer erkennen würde — schreibt dem Parmenides (um von ihrer philologischen Ungenauigkeit gar nicht zu sprechen!) eine solche Beweismethode zu, die historisch erst später bei Zenon und den frühen Sophisten erscheint. — Die Übersetzungen von Reinhardt (Fränkel, Verdenius) und Kranz stimmen in zwei wesentlichen Punkten überein: denn einerseits nehmen sie den Ausdruck τὰ δοξοῦντα für das Subjekt des Acc. c. Inf., und andererseits behalten sie (gegen die Korrektur von Diels, Nestle und Capelle) das bei Simplicios überlieferte Adverb δοξίμως. Aber sie weichen dennoch in der Deutung des χεῖν voneinander ab: Reinhardt hält es für eine Vergangenheit der Aussageform, und Kranz für einen Konditional des Präsens.

Da es in diesem Fall auf Nuancen-Unterschiede in der Übersetzung ankommt, die jedoch über die darauf gebauten Deutungen entscheiden, müssen wir den Sinn der beiden Zeilen von Wort zu Wort prüfen.

Das Bindewort ἀλλά weist schon am Anfang des Verses 31 mit Nachdruck darauf hin, dass ein neuer Gedanke, dem vorangehenden entgegengesetzten Inhalts, oder mindestens ein solcher folgt, der von demselben unabhängig ist. Dasselbe wird auch durch das Demonstrativpronomen ταῦτα noch hervorgehoben. Soviel lässt sich also auch schon im voraus feststellen, dass Dike nicht einfach nur eine Besprechung der «irrtümlichen Meinungen der Sterblichen» verspricht, sondern darüber hinaus auch noch etwas anderes. Es geht aus den weiteren Fragmenten hervor, worin der grundlegende Fehler dieser Irrlehren besteht, dass sie sich nämlich zu der Wirklichkeit der Dialektik der Bewegung bekennen (B 6; 8, 38 ff., 53 ff. — sieh darüber weiter unten), während Parmenides die Bewegungsbegriffe für blosse Namen, für Erfindungen gegen den *Logos* erklärt hatte. Er betont ja am Ende seines Lehrgedichtes noch einmal, dass die kosmogonischen Vorgänge, die im zweiten Teil geschildert wurden, keine wahrhaften seien: «So also entstand all dies nach der *Doxa* und ist noch jetzt und wird von nun an in Zukunft wachsen und dann sein Ende nehmen. Und für diese Dinge haben die Menschen einen Namen festgesetzt, einen bezeichnenden für jedes» (B 19). Es ist verständlich, dass Parmenides jede Veränderung für eine scheinbare, d. h. also für eine Irrlehre erklärte. Aber daraus folgt noch keineswegs, dass die ganze Kosmogonie, die im zweiten Teil geschildert wird, nur eine Wiederholung oder Zusammenfas-

<sup>57</sup> VERDENIUS: op. cit. S. 49., im wesentlichen mit Reinhardts Erklärung übereinstimmend.

<sup>58</sup> REINHARDT: op. cit. S. 6 ff.

sung der öffentlichen Meinung sei. Im Gegenteil, Dike verspricht ja vor der Besprechung der Einzelheiten ihrem Günstling: «Diese ganze Welteinrichtung teile ich dir als wahrscheinlich-einleuchtende in allen Stücken mit; so ist es unmöglich, dass dir irgendeine Ansicht der Sterblichen jemals den Rang ablaufe» (B 8, 60 f.). Gewisse Hypothesen der öffentlichen Meinung werden also angenommen; dies bewusst und vorausgeschickt unternimmt sich die Göttin die Welteinrichtung zu erklären; ihre Erklärung wird der inneren Logik nicht bar,<sup>59</sup> und obwohl sie nur ein wahrscheinlich-einleuchtendes Bild entwirft, so wird es dennoch vollkommener, als das Weltbild der anderen Sterblichen. — Dies wurde durch Parmenides auch schon am Ende des Prooimions hervorgehoben.

Der Ausdruck *τὰ δοκοῦντα* wird durch die erwähnten Forscher im Sinne «Schein» oder «Meinung, Meinungen» verstanden — mit der einzigen Ausnahme von Capelle. Denn er — obwohl er das Plural des Partizips genau wiederzugeben versäumt — lässt mindestens fühlen, dass es sich in der späteren Fortsetzung des Textes nicht um ein Ding oder Begriff verwandt mit der *δόξα* handelt, sondern — im wörtlichen Sinne — um *scheinhafte Dinge*. Er hat damit auch vollkommen recht: es liegt in der Tat kein Grund und Anlass vor, der uns berechnete, die beiden Ausdrücke — *τὰ δοκοῦντα* und *δόξα* — als Synonyme aufzufassen. Parmenides selber belehrt uns darüber, was er unter den «scheinhaften Dingen» versteht: alle Teile und Bestandteile des Weltalls, weil diese *κατὰ δόξαν ἔφην καὶ νῦν ἔασι* (B 19, 1). Klar und eindeutig redet darüber auch Simplicios, denn er gebraucht als einen Gegensatz zu dem *ὄν* den Ausdruck: *τὸ* (scil. *εἶναι*) *δοκοῦν* (Phys. 39, 10), und eben vor dem Zitat Parm. B 1, 28 ff. den ähnlichen Ausdruck: *τὸ δοκοῦν ὄν* (d. cael. 557,20). Wie er sagt, die Eleaten hätten eine zweifache Lehre über die Wirklichkeit aufgestellt: die eine bezog sich auf das nach der Vernunft gedachte, wirkliche «Seiende», und die andere auf das nach der Sinneswahrnehmung entstandene (also veränderliche) «Seiende»; das letztere bezeichneten sie jedoch nicht einfach als «Seiendes», sondern als «scheinhaft Seiendes»; darum hiess ihre Lehre, die sich auf das «Seiende» bezog, *wahres Wissen*, während die andere, die sich auf das Entstandene (Veränderliche) bezog, Scheinwissen, Irrlehre, *Doxa*. — Die Erklärung des Simplicios ist nur in einem einzigen Punkt mangelhaft, insofern nämlich Parmenides nicht über ein einziges «scheinhaft Seiendes», sondern über mehrere solche sprach. Aber das Wesentliche kann nicht missverstanden werden: den Gegensatz zu dem *έόν* bilden die *δοκοῦντα*, d. h. die «nach der Doxa *έόντα*».

Was auch das Subjekt des vom *χρῆν* abhängigen Acc. c. Inf. sein mag, offenbar ist die antithetische Verbindung zwischen *τὰ δοκοῦντα* und *εἶναι*.

<sup>59</sup> Vgl. J. FEIN: Wirklichkeit und Wahrscheinlichkeit bei Homer und Hesiod. Ant. Tan. 6 (1959.) S. 105 ff. (ungarisch).

Aber was heisst wohl das in den Handschriften einheitlich überlieferte Adverb *δοκίμως*? Nach Wilamowitz,<sup>60</sup> von dessen Erklärung sowohl Reinhardt als auch Kranz den Ausgang nahmen, soll *δοκίμως* soviel heissen, wie: *τὰ δοκοῦντα δοκίμως ἔστι τοιαῦτα*. Reinhardt schloss sich dieser Interpretation an, weil er in dem inhaltlichen Gegensatz von *δοκεῖν* und *δοκίμως* eine Unterstützung seiner Übersetzung erblickte, und er wies darauf hin, dass dasselbe Wortspiel auch in Heraklits Fr. 28 vorkommt.<sup>61</sup> Das Wortspiel ist nicht zu bezweifeln, obwohl dasselbe bei Heraklit sowohl einen parallelen als auch einen entgegengesetzten Inhalt hat; aber die Annahme eines Adverbs im Falle des Parmenides führt die Interpretation in eine Sackgasse.

Die Bedeutung von *δοκίμως* heisst: «in der Tat, wirklich» (z. B. Aisch. Prom. 547; Xen. Kyr. I. 6, 7); danach sollte also das Wort einen viel schärferen Gegensatz bezeichnen, als: «der Schein kommt zur Geltung» (Reinhardt), oder: «auf wahrscheinliche Weise ist» (Kranz). — Die Vermutung dagegen, dass Parmenides ein Adverb im Sinne «wirklich» in den Text eingeschaltet hätte, ist gar nicht wahrscheinlich; denn das *εἶναι* hat ja gerade bei ihm einen so prägnanten Sinn, dass sein Gegensatz zu den «scheinhaften Dingen» durch gar kein Adverb gesteigert werden kann. — Oder hätte etwa Parmenides sagen wollen — wenn man den Ausdruck *τὰ δοκοῦντα* nur übergangsweise und hypothetisch mit «Schein» übersetzt —, dass «der Schein wirklich existiert»? Offenbar nicht! Eine solche Annahme wäre gar nicht zulässig.

Sieht man dagegen ein gleichgültiges, nur unbestimmtes Wort in diesem Adverb, so fällt man in einen doppelten Fehler: entweder entkräftet man den ganzen Satz durch ein blosses Füllwort («die scheinbaren Dinge existieren auf scheinhafte Weise»),<sup>62</sup> oder man lässt den Philosophen seine eigene These (IST oder IST NICHT) leugnen. Doch bekannte sich Parmenides in der Erörterung des Seins zu keiner blossen Wahrscheinlichkeit, sondern zu einer absoluten Gewissheit.

Im Zusammenhang mit der Verbalform *χοῖν* wies Reinhardt darauf hin, dass sie entweder ein casus irrealis oder eine Vergangenheit der Aussageform, aber keineswegs ein casus potentialis ist.<sup>63</sup> Unserer Meinung nach — und darin folgen wir der Ansicht von Kranz — handelt es sich hier um einen casus irrealis; auf die Begründung kommen wir später noch zurück.

<sup>60</sup> Hermes XXXIV. S. 204.

<sup>61</sup> REINHARDT: op. cit. S. 9.

<sup>62</sup> Das Adverbium stammt demnach aus dem Stamm *δοκ-* und nicht aus *δεκ-*. — Ich halte es für denkbar, dass auch Simplicios selber den Text in diesem Sinne verstand, und er sah darin denselben Gegensatz, den er auch in seiner Paraphrase hervortreten lässt. Dies kommt jedoch nur in Platons «Eleatisieren» zum Vorschein, Parmenides schrieb so etwas nie, oder mindestens ist es uns nicht bekannt. Möglicherweise ist also das Missverständnis sehr alten Ursprungs, aber ich glaube, das ändert nichts an der Tatsache.

<sup>63</sup> REINHARDT: op. cit. S. 28. Anm. 1. — Vgl. R. KÜHNER: Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache (Hannover—Leipzig 1848) II. 1., 204 ff. und E. SCHWYZER: op. cit. 346 f., 353 f., in beiden Werken mit zutreffenden Beispielen.

Übersetzen wir im Sinne des bisher Gesagten τὰ δοκοῦντα mit «schein-  
hafte (nur scheinbar existierende) Dinge», so dürfen wir in διὰ παντός πάντα  
περῶντα keineswegs ein Attribut zu δοκοῦντα erblicken. Nach der *Doxa*  
existieren, bewegen und vermengen sich die Dinge des Weltalls nach einer  
gewissen Ordnung und Notwendigkeit; im Prooimion spricht jedoch Dike,  
und nicht die dummen Sterblichen; auch die Doppelköpfe lehrten nichts  
derartiges, als ob alle Teile der Natur sich durcheinander vermischten, ge-  
schweige denn, dass eine Göttin so etwas behauptet hätte!

Man darf diese negativen Argumente und die Kritik der bisherigen  
Deutungen mit der Feststellung abschliessen: τὰ δοκοῦντα kann keineswegs  
Subjekt des Acc. c. Inf. sein. Denn in diesem Fall könnte man weder mit dem  
Attribut περῶντα, noch mit dem Prädikat χοῖν etwas anfangen. Ob man das  
χοῖν als Vergangenheit der Aussageform, oder ob man es als casus irrealis  
auffasse, wird der Satz in beiden Fällen sinnlos; in dem ersten Fall nämlich:  
«die scheinbaren Dinge mussten wirklich -- oder nach einer anderen Variante:  
scheinbar -- existieren»; und in dem zweiten Fall: «sie müssten -- aber es ist  
dennoch nicht möglich, dass sie existieren».

Das Subjekt des Acc. c. Inf. ist: (τόν) περῶντα,<sup>64</sup> und das Prädikat:  
δοκιμῶ(σαι). «Vollständig wirst du dennoch auch dies lernen, wie derjenige,  
der alles durchforscht, müsste (oder: musste) die scheinhaften Dinge für wirk-  
liche halten.» — Provisorisch schlagen wir diese Übersetzung vor. Es handelt  
sich also um einen solchen Menschen, der die Teile, die Erscheinungen der  
Natur erforscht, denn es gibt in der Ontologie nicht mehrere Dinge (πάντα).  
Dieser Mensch beschreibt die Erscheinungen der Welt im Besitz eines gött-  
lichen Wissens (vgl. B 8, 60 f.!); er weiss, dass die scheinhaften Dinge *nicht*  
existieren, und dass alle Bewegung, Veränderung nur ein *Schein* ist; aber er  
lässt dies jetzt ausser acht, und er tut so, als nähme er die Teile des Alls für  
wirklich seiende Dinge; er fasst die Kosmogonie in ein allumfassendes System,  
aber gleichzeitig weist er auch auf den Grundfehler dieser Scheinlehre hin.<sup>65</sup>

Von δοκιμῶσ(αι) hängt also noch ein Acc. c. Inf. ab: τὰ δοκοῦντα...  
εἶναι. Gerade diese These ist der grundlegende Irrtum der *Doxa*: τὰ δοκοῦντα

<sup>64</sup> In diesem Punkt schliesse ich mich also der Ansicht von DIELS und CAPELLE an.

<sup>65</sup> Unklar schreibt darüber W. JAEGER: für Parmenides hätte sich diese Frage-  
(nämlich der Schein der Mehrheit der Dinge) aus der Setzung der Zweiheit der Prinzipien  
ergeben, wie nämlich die menschliche Denkweise diese Zweiheit von vornherein unüber-  
legt angenommen hätte (vgl. op. cit. S. 122). Die Setzung der zwei Prinzipien war in  
der Tat eine sehr alte Überlieferung, aber hier, bei Parmenides, handelt es sich um einen  
viel realeren Gedankengang. — Parmenides begnügte sich nämlich nicht damit — wie  
H. FRÄNKEL schreibt —, dass er die Welt der Sinneswahrnehmungen widerlegte; er  
wollte sie auch verstehen. Er war bestrebt, mit seiner Analyse eine dreifache Aufgabe  
zu erfüllen: er erklärt Struktur und Gesetzmässigkeit der Scheinwelt; er weist auf den  
grundlegenden Fehler hin, worauf das ganze System aufgebaut wurde; er weist nach,  
dass der Fehler — einmal begangen — sich immer wieder erneuern und fortsetzen,  
musste. (Vgl. Dichtung... S. 463). — Obwohl FRÄNKEL nicht eindeutig erklärt, was er  
unter dem ersten und grundlegenden Fehler versteht, aber ich bin der Meinung, dass  
seine Erklärung — trotz dieses Mangels — immer noch am richtigsten ist.

ἔστιν, weil — wie es Parmenides in seiner wahren Lehre erörtert — zu dem einzig möglichen Prädikat ἔστιν nur ein einziges Subjekt, das ἑόν hinzugefügt werden kann. Nur ein solcher Mensch kann die scheinhaften Dinge, also die beweglichen (entstehenden, vergehenden und sich mischenden) Teile der wahrnehmbaren Erscheinungswelt für Wirklichkeit halten, der mehrere Prädikate und demzufolge auch mehrere Subjekte zulässt. Parmenides hält dies für logisch unmöglich, aber dennoch unternimmt er sich eine Schein-Kosmogonie zu entwerfen, die vollkommener sein wird, als alle früheren, und die dabei auch den Fehler des trügerischen Gemeinglaubens nachzuweisen vermag.

Es folgt aus der obigen Erklärung des Prooimions und des letzten Verses im Fragment 8, dass das Prädikat *χοῆν* in B 1, 32 nur casus irrealis und nicht Vergangenheit der Aussageform sein kann, und dass zu dem Partizip *περῶντα* der Acc. *σέ* zu ergänzen ist.<sup>66</sup> — Es ist zwar nur eine Kleinigkeit, aber es gehört doch zu der Vollständigkeit der Interpretation, dass dieser casus irrealis nur Präsens sein kann, denn sonst müsste man mit *τινά* ergänzen, damit die Lehre der Dike einen Sinn bekomme. Aber das kommt nicht in Frage, weil 1. die Göttin die Worte unmittelbar und ausschliesslich an ihren Günstling richtet, ihm die Wahrheit erklärt und ihm die systematische Schilderung der Scheinwelt mitteilt; 2. redete die Göttin im allgemeinen über die Menschen, so müsste sie — wie sie es auch sonst tut — das Plural benutzen.

Der genaue Sinn dieser Verse heisst also: *«Vollständig wirst du dennoch auch dies erfahren, wie du — jedes einzelne Ding (= alle Gegenstände und Erscheinungen der sinnlich wahrnehmbaren Welt) durchforscht — die schein-*

<sup>66</sup> Die beiden Grundbedeutungen des Zeitwortes *περῶν* heissen: 1. etwas durchdringen, 2. etwas durchforschen. Die Erklärer wählen von diesen Bedeutungen je nach dem, was sie für das Subjekt des Acc. c. Inf. halten. Gemäss meiner Auffassung, die ich mit anderen Argumenten unterstütze, bediene ich mich in meiner Übersetzung des Sinnes «durchforschen». Ich stelle nur hypothetisch die Frage: ob es sich nicht auch genauer angeben liesse, was für ein «Durchforschen» hier Parmenides meint? Das ähnliche Hauptwort *διήσεις* bietet gar keinen Stützpunkt, denn es heisst ausser der empirischen Methode (B 7, 2 ff.) bei Parmenides überhaupt: die möglichen Methoden jedweder Forschung (B 2, 2). Überlegt man sich jedoch die Doppelbedeutung des Zeitwortes, sowie die Tatsache, dass *ἀποτμήγειν*, *διαγεῖν*, *τὰντία χοῖνεν* die Methoden der Anhänger der *Doxa* sind, so darf man vielleicht eine ähnliche Anspielung auch am Ende des Prooimions vermuten. Dagegen spricht allerdings die Tatsache, dass man nirgends dem Zeitwort *περῶν* im Sinne eines philosophischen «Zweiteilens» begegnet, ja Melissos geradezu *περῶνεν* schreibt im Sinne: *πελάζειν* (B 6). Aber dafür spräche auf der anderen Seite die Attraktion *διὰ παντός πάντα*. Es wäre möglich, dass der Genitiv mit Präposition nicht als Adverb aufzufassen sei, sondern es heisse wörtlich: «durch das Ganze hindurch». Man hätte es also mit einer Satzkomposition mit Asyndeton zu tun, was auch der Richtfallunterschied des Zeitwortes im intransitiven und im transitiven Sinne erklärte: *διὰ* -f. Gen. bzw. Acc. Der Satz heisse also in diesem Falle: «...durch das eine Ganze durchdringend und — infolgedessen — jedes einzelne Ding entzweischneidend, wie du für *seiende* erklären müsstest die Dinge, die nur scheinhaft sind.» — Ich wiederhole: diese Erklärung lässt sich nicht beweisen, aber zweifellos würde sie zu der Einleitung des zweiten Teiles im Lehrgedicht passen.

haften Dinge für Seiende halten müsstest<sup>67</sup> — obwohl dies natürlich unmöglich ist.» Man könnte mit dieser sinngemässen Ergänzung am Ende des Satzes die Irrealität, die das *χοῆν* enthält, zum Ausdruck bringen; die Irrealität liegt also nicht in der Schilderung der Scheinwelt, sondern in dem irrtümlichen Anfangsunternehmen.<sup>68</sup>

Parmenides stellt in der Erörterung der wahren Lehre — des «ersten Weges» — fest, dass das «IST» das einzig mögliche wahre Prädikat sei, weil sich das «IST NICHT» gar nicht denken lässt, und nur das, «*was ist*», gedacht werden kann. Die Merkmale dieses Gegenstandes des Gedankens werden im Fragment 8 erörtert, und dann setzt er — indem er auch weiterhin seine Worte in den Mund der Dike legt — fort: «Damit beschliesse ich für dich mein verlässliches Reden und Denken über die Wahrheit. Aber von hier ab lerne die menschlichen Schein-Meinungen kennen, indem du meiner Worte trügliche Ordnung hörst» (B 8, 50 ff.). Diese Schein-Meinungen, unsichere Vermutungen (vgl. B 1, 30) stehen im Widerspruch zu der Wahrheit nach dem *Logos*. In den folgenden zwei Versen werden die Gründe dieser irrtümlichen Vorstellungen angegeben: *μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν* — *ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν* — (B 8, 53 f.)

Die meisten Übersetzungen legen sich eine gezwungene und hypothetische Wortfolge zugrunde, als ob Parmenides geschrieben hätte: *γνώμας κατέθεντο δύο μορφὰς ὀνομάζειν*.<sup>69</sup> Aber es ist viel natürlicher, wenn man die Wortfolge des griechischen Satzes beibehält und so deutet: «Denn zwei Formen stellten sie fest (oder: setzten sie), um ihre Meinungen mit (unrichtigen) Namen benennen zu können;<sup>70</sup> von diesen darf man jedoch den einen nicht (setzen) und darin gingen sie irre (oder: darin besteht ihr Irrtum)». Man muss im Zusammenhang mit Vers 54 drei Kleinigkeiten bemerken: 1. *οὐ χρεῶν ἔστιν* heisst nicht einfach nur die Negation der Notwendigkeit, sondern die Unmöglichkeit selbst (vgl. B 8, 11; 44 f.);<sup>71</sup> 2. die Ergänzung des Versanfanges mit *ὀνομάζειν* liesse sich mit dem Infinitiv am Ende des vorigen Verses (53) begründen; dies ist jedoch wegen des parmenideischen Sinnes des Zeitwortes

<sup>67</sup> Auch im Zeitwort *δοκιᾶμι* spürt man das «unsichere Tasten», wie in der *δόξα* (vgl. B. 6, 5ff.) und in dem *δόκος* des Xenophanes.

<sup>68</sup> Zu der Analyse der Schlussvorte des Prooimions vgl. noch den Exkurs am Ende dieser Arbeit.

<sup>69</sup> «Sie sind nämlich dahin übereingekommen, zwei Formen zu benennen; davon ist die eine unzufällig» (CAPELLE: op. cit. S. 169); «car ils ont fixé leur doctrine en nommant deux formes, dont aucune n'est permise seule» (nach Dies und Raven, ZAFIROPULO: op. cit. 119 f.); «they have decided to name two forms, one of which should not be named» (THOMSON: op. cit. II. S. 292.).

<sup>70</sup> Auf diese Erklärungsmöglichkeit des Verses B 8, 53 hat mich I. TRENCSENYI-WALDAPEL aufmerksam gemacht.

<sup>71</sup> Darum kann ich der Übersetzung von H. F. CHERNISS nicht folgen, wonach die Göttin zeigen würde, «that the whole plausible cosmology is derivable from the minimal error of positing two things that need not be identified.» (The Characteristics of Presocratic Philosophy. Journ. Hist. Ideas. XII. 1951. 319 ff.)

(«willkürlich, irrtümlich benennen», vgl. 8, 38 ff. und 9, 1) nicht möglich,<sup>72</sup> und darum empfiehlt sich als natürliche Ergänzung eher:<sup>73</sup> *καταθέσθαι*; 3. *μίαν μορφήν* lässt sich als «die eine Form» übersetzen, teils wegen sprachlicher Analogien,<sup>74</sup> und teils auf Grund der kosmologischen Schilderung.<sup>75</sup>

«Sie schieden den Körper gegensätzlich und sonderten ihre Merkzeichen voneinander ab: hier das ätherische Flammenfeuer, das milde, gar leichte, mit sich überall identisch, mit dem anderen aber nicht identisch; aber auch jenes für sich, gerade entgegengesetzt: die lichtlose Nacht, ein dichtes und schweres Gebilde» — heisst es weiter im Text. Parmenides bezeichnet also beide Bestandteile als leere Merkzeichen, irrtümliche Fiktionen. In ihren physikalischen Eigenschaften sind diese beiden vollkommene Gegensätze voneinander, aber gleichermassen falsche Erfindungen (vgl. B 9, 1; 19, 3), *keiner von ihnen lässt sich also dem «Seienden» gleichsetzen*.<sup>76</sup> und keiner kann als physikalisches Äquivalent des «Seienden» gelten.<sup>77</sup>

<sup>72</sup> Zwischen *λέγειν* und *ὀνομάζειν* besteht ein grundlegender Unterschied, den nur derjenige nicht versteht, der den Logos aus der Wortmagie ableiten möchte, z. B. ZAFIROPULO: op. cit. 32 f., 111., 122 f.

<sup>73</sup> Für eine selbstverständliche Lösung hielt dies schon ZELLER, aber er bezog es dennoch nur auf die eine «Form». — Nach einer Anmerkung von KRANZ ist *ὀνομάζειν* die nötige Ergänzung, aber er übersetzt dennoch: «Sie haben nämlich ihre Ansichten dahin festgelegt, zwei Formen zu nennen (von denen man *freilich* eine nicht ansetzen sollte) . . . » (VS<sup>8</sup> I. S. 239.).

<sup>74</sup> S. LIDDEL SCOTT, s. v. *εἶς*.

<sup>75</sup> Trotz des fragmentarischen Charakters dieser Schilderung, und der vielen Unsicherheiten der Interpretation, lassen sich die Umrisse der Weltstruktur dennoch genau aufweisen: den einen Weltring zwischen dem reinen (mit anderem Element nicht gemischten) Feuer und der ebenfalls reinen Nacht füllt eine andere Art (nicht ätherisch reines, gemischtes) Feuer aus. Die Ergebnisse dieser Mischung sind alle Gegenstände und Lebewesen, aber es gibt — im Sinne des Gesagten — auch reine Bestandteile im Kosmos. Wenn nun Parmenides schreibt: *πάν πλεον ἔστιν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδ' ἐτέρω μετὰ μηδέν* (B 9, 3 f.), so lassen sich diese Worte nur dahin erklären: «Das All ist gleichermassen voll von Licht und unsichtbarer Nacht, denn gleich sind diese beiden vorhanden, und nichts ist, was unter keinem von beiden stünde». (Beinahe wörtlich so auch KRANZ: VS<sup>8</sup> I. S. 241 und ähnlich II. FRÄNKEL: Dichtung. . . S. 466; anders: DIELS: VS ebd. app. crit., ZAFIROPULO: S. seine in unserer Anm. 69 zitierte Übersetzung.)

<sup>76</sup> DIELS versucht das «Feuer» wegen seiner «Identität mit sich selbst» dem «Seienden» gleichzusetzen (s. CAPELLE: op. cit. S. 169. Anm. 2); dabei lässt er ausser acht, dass dasselbe auch für das andere Element charakteristisch ist; ausserdem verlieren beide Elemente — als im Laufe der Mischung und kosmischen Entwicklung neue Gegenstände entstehen — gleichermassen ihre absolute Identität mit sich selbst und auch ihre Gegensätzlichkeit zueinander. — Interessant wird dies in der zitierten Rezension von H. FRÄNKEL erklärt: der «dritte Weg» stellt die Quasixistenz des negativen (= quasipositiven) Elementes (der Nacht) und des geistigen Elementes (des Lichtes) gleichermassen dar; es hört also in der parmenideischen Auffassung ihre qualitative Unterscheidung auf. Ohne Vorbehalt schliesse ich mich der Ansicht an, dass die *Doxa* sich dem «dritten Weg» nicht gleichsetzen lässt. Ich kann aber die Meinung nicht teilen, dass die *Doxa* die bestmögliche Annäherung der Behauptungen des «ersten Weges» wäre, und dass sich der «erste Weg» nach Parmenides sowohl auf das «Seiende» als auch auf die «Doxa» anwenden liesse. Meiner Ansicht nach hält die *Doxa* die Naturelemente für wirkliche Seienden und stellt sich auch ihre Mischungen, Bewegungen und Entwicklungen als wirkliche Vorgänge dar: die *Doxa* enthält jene Realität der Bewegung, die Parmenides verwarf, und *insofern* enthält sie *auch* den «dritten Weg». Man hätte mit den absoluten Thesen des

Entgegen der «wahren Lehre» bekannten sich zu der dialektischen Einheit von «IST und IST NICHT, Sein und Nichtsein» diejenigen, die sich auf ihre Sinnesorgane verliessen und die Bewegung als Wirklichkeit gelten liessen. Das Prädikat «IST» konnte nur mit dem Subjekt «das Seiende» ergänzt werden. Aber diejenigen, die nicht dem *Logos* folgten, schufen anstatt des homogenen und unteilbaren *ἕόν* zwei «Pseudo-Seienden». Diese beiden sind: das ätherische Flammenfeuer und die lichtlose Nacht. Sie haben ursprünglich ihre für sich eigenen Plätze gesondert voneinander und sind nur sich selbst identisch, aber zusammen bilden diese doch — natürlich nur nach der Doxa — das Weltall, und sie vermischen sich untereinander in allem (B 9); auf diesen Mischungsprozess folgt in anderen Etappen eine Absonderung bis zum Ende der Zeiten.

Zu solchen Irrtümern führt die Negation der alleinigen Wirklichkeit des *ἔστι* und infolgedessen auch diejenige des *ἕόν*<sup>78</sup> — sagt Parmenides. Der harmonische Ausgleich der Gegensätze war die Bestrebung von Solon und der Pythagoreer, während die Identifizierung der Gegensätze eine Grundthese von Heraklits Dialektik bildete. Gegen diese Auffassungen lehrte Parmenides die Unvereinbarkeit der starren metaphysischen Gegensätze, indem er jene antagonistische Weltanschauung, die sich, nach einer weniger klaren Vorgeschichte bis auf Homers Zeiten zurück, in der aristokratischen Gesellschaftsbetrachtung des Theognis und zum Teil auch in der Kosmologie des Xenophanes widerspiegelt hatte, auf logischem Wege formulierte und zuspitzte.

«ersten Weges» die Kosmogonie nicht schildern können (vgl. B 19). — Es steckt ein lehrreicher Gedanke in jener Vermutung von SCHWABL, die er der obigen Analyse von H. FRÄNKEL hinzufügt: seiner Meinung nach wären die beiden Elemente der Kosmogonie deswegen einander gleich, weil sie beide Benennungen des *ἔστιν* darstellten. Diese Formulierung ist etwas unklar: anstatt Benennung würde ich lieber «Subjekt» sagen, d. h. ich würde die beiden Elemente zu dem *ἕόν* in Beziehung setzen. Übrigens glaubt Schwabl, dass der «erste Weg» die Grundlage der Doxa bildete, mit dem Unterschied jedoch, dass der «erste Weg» nur von dem *Seienden* und nicht auch von dem *Nichtseienden* spräche. Diese Auffassung kann ich auf Grund der im Text dieser Arbeit entwickelten Überlegungen nicht annehmen. Ich halte auch seine zu B 8, 54 gegebene Paraphrase für überflüssig kompliziert: «... zwei Gestalten, von denen eine Eine (einheitliche) zu benennen nicht notwendig ist.» (H. SCHWABL: Sein und Doxa bei Parmenides. Wiener Studien LXVI. 1953. 50 ff.)

<sup>77</sup> Völlig anders ZAFIROPULO, mit dem ich in so gut wie nichts einverstanden sein kann. Er missbraucht den Begriff des «Animismus» und versucht die Magie, die Religion und den naiven Materialismus auf den gleichen Nenner zu bringen: in der ersten Generation der Pythagoreer erblickt er die Förderer einer entwickelten Mathematik — sie hätten auch schon mit der irrationalen Zahl gearbeitet; er glaubt, dass die «Inkonsequenzen» der Pythagoreer, ihre Unsicherheiten um die Begriffe des Endlichen und Unendlichen hätten für Parmenides ermöglicht das beobachtete Ding und die unter dem Gesichtspunkt des Beobachter gültige Wahrheit (?) zu trennen; auch die Doxa versucht er aus dem Animismus abzuleiten usw.

<sup>78</sup> «The point is not (yet) the nature of two forms, but that there are two, where there should be only one, Being» — schreibt über den Vers B 8, 54 E. L. MINAR (Parmenides and the World of Seeming. *AJPh* LXX. 1949. 41 ff.). Seine Deutung halte ich meinerseits für vollkommen korrekt, mit der Ergänzung jedoch, dass man den Begriff des «einen Seienden» mit der Grundthese des «ersten Weges» in Verbindung zu bringen hat.



«Von den beiden Formen darf man die eine nicht setzen; darin gingen sie irre» — schreibt Parmenides über seine Gegner. Er sagt also gerade heraus, dass die Kosmogonie mit zwei Elementen keine Erfindung von ihm selber sei. Aber was ist nun, was er selber nachweist? — Vor allem schöpft er — indem er alle Bewegungstheorie (und damit zusammen auch jede Kosmogonie) mit der einzig-wahren These des  $\epsilon\sigma\tau\iota$  widerlegt — den Begriff des  $\epsilon\acute{o}\nu$ ; indem er die Vorstellungen der verschiedenen Seinsarten kritisiert, kommt er zum Schluss, dass nur *ein* Seiendes möglich ist; mehrere — verschiedenartige, gegensätzliche — Seienden kann nur ein solcher denken, der nicht der parmenideischen Betrachtungsart und Methode folgt. Das ist die gedankliche Verbindung zwischen den Irrlehren der Bewegung und der Mischung. — Ferner: es besteht auch eine logische Ähnlichkeit unter ihnen: insofern nämlich beide Irrlehren gegensätzliche (nur mit sich selbst identische) «Dinge» (Sein und Nichtsein, bzw. das ätherische Flammenfeuer und die Nacht) in dialektische Einheit zusammenfassen. Diese Ähnlichkeit führte *Reinhardt* zu der Vermutung, dass die *Doxa* nichts anderes als die kosmogonische Anwendung des «dritten Weges» wäre. Bevor wir auf den Fehler dieser Auffassung hinweisen würden, müssen wir noch eine andere Frage berühren.

Derjenige, der in der Ausgestaltung seines Weltbildes nicht von dem Prädikat  $\epsilon\sigma\tau\iota$  sondern von der materialistischen Prüfung der Wirklichkeit selbst den Ausgang nimmt, wird von vorneherein zu einem anderen Ergebnis als der Ontologe kommen — völlig unabhängig davon, ob er die Materie sich als etwas Einheitliches oder als etwas Zusammengesetztes denkt. Über Seiende (im Plural) können nur diejenigen reden (und es besteht in dieser Beziehung gar kein Unterschied zwischen den Bekennern der Kosmogonien mit einem einzigen oder mit zwei Elementen), die die Lehre von dem *einen* Seienden nicht kennen, weil sie die alleinige Wahrheit des  $\epsilon\sigma\tau\iota$  nicht zugeben oder sie geradezu leugnen. Dieser «Irrtum» von ihnen könnte nicht dadurch aufgehoben werden, dass sie anstatt von zwei Urclementen nur ein einziges setzen würden, sondern nur dadurch, dass sie ihre Anschauungen im Grunde — in der Frage der materiellen Wirklichkeit der Welt und der Bewegung selbst — revidieren würden.

Obwohl sich Parmenides in dieser grundlegenden Frage gegen alle Materialisten richtet, so konzentriert er seine Aufmerksamkeit dennoch auf die Kritik der Kosmogonie mit zwei Elementen. Denn diese Kosmogonie erklärt das Entstehen und Sich-entwickeln der Welt mit der Mischung von solchen Elementen, die gegensätzliche Eigenschaften besitzen, ohne dabei einen einheitlichen Urstoff anzunehmen; auch diese Kosmogonie bekennt sich — wie überhaupt jede Kosmogonie — zu dem Prinzip der Bewegung, aber das Spezifische von ihr lässt sich daraus doch nicht ableiten. Dieser Zusammenhang war für Parmenides nur deswegen interessant, weil in dieser uralten Kosmogonie ein Beispiel zu der falschen Annahme von mehreren Subjekten gegeben war.

Aber einen ontologischen Wert schrieb er in seiner eigenen trügerischen Kosmogonie keiner der Komponenten zu.

Eine Grundthese des Parmenides-Buches von Reinhardt bildet die Vermutung, die Spekulation sei im allgemeinen den naturwissenschaftlichen Entdeckungen vorangegangen.<sup>79</sup> Er meint, dass sich diese idealistische Konstruktion auch mit der Behauptung unterstützen liesse: der zweite Teil des parmenideischen Lehrgedichtes und besonders sein Anfang wäre nichts anderes, «nur die genauere Ausführung und Bestätigung dessen, was er (= Parmenides) über den „dritten Weg“ und sein Zusammentreffen mit der Sinnenwelt andeutend schon früher gesagt hatte».<sup>80</sup> — Warum ist nun dies Argument philologisch unhaltbar? — Die logische Formel der «Bewegung» besteht aus der Identifizierung einer absolut wahren (*ist*) und einer absolut falschen These (*ist nicht*). Parmenides redet nirgends von einer irrtümlichen Gleichsetzung der Subjekte: das *Seiende* und das *Nichtseiende*. Es liegt gar kein Grund und Anlass vor, der uns berechtigte, die Begriffe «Sein und Nichtsein» einerseits, und «das Seiende und Nichtseiende» andererseits untereinander gleichzusetzen oder, dass wir in der Mischung des ätherischen Flammenfeuers und der lichtlosen Nacht die kosmogonische Anwendung der beiden letzteren Begriffe erblicken: beide Elemente der Scheinkosmogonie sind leere Namen und willkürliche Erfindungen. Parmenides ging von einer solchen Kosmogonie mit zwei Elementen aus, die *andere* vor ihm aufgestellt hatten,<sup>81</sup> nachdem er die Ansicht vertrat, dass die Bewegung -- ein organischer Bestandteil jeder Kosmogonie -- von der metaphysischen Logik aus betrachtet unmöglich sei, und nachdem er die Möglichkeit mehrerer Seinsarten und verschiedenartiger Seienden mit seiner Grundthese widerlegt hatte. Seine eigene Scheinkosmogonie konnte, was ihren inneren Aufbau betrifft, nur insofern etwas anderes als das Weltbild seiner Vorgänger sein, dass er die beiden klaren Elemente als äussere Ringe darstellte, und seiner gemischten Materie den mittleren Platz unter ihnen zuwies; ferner bot er auch darin etwas neues, dass er die einstige Mischung und ihre allumfassende und schöpfende Kontinuität schilderte. Wohl hatte er dabei auch interessante und wichtige Einfälle (z.B. über das Zustandekommen der Wahrnehmung und des Gedankens), aber seine Ontologie selbst vermochte die Erkenntnis der Wirklichkeit nicht zu fördern: seine idealistische Betrachtungsart und metaphysische Methode waren die Früchte davon, dass er die objektive Wirklichkeit negierte.<sup>82</sup>

<sup>79</sup> REINHARDT: op. cit. S. 50., 70., 80.

<sup>80</sup> Ebd. S. 69.

<sup>81</sup> Es folgt aus dem obigen, dass die Ansicht derjenigen (unter anderen auch Á. SZABÓ), die in Parmenides einen Kritiker der Kosmogonie mit einem einzigen Element, also der ionischen *δοξή*-Theorie erblicken möchten, unhaltbar ist.

<sup>82</sup> Über die wichtigsten modernen Facharbeiten s. die vorigen Anmerkungen.

### 3. Die Modifizierung der parmenideischen Grundthese bei Platon

Wir kommen in diesem Exkurs, mit dessen Material wir die obigen Interpretationen nicht belasten wollten, noch einmal auf das Problem der abschliessenden Verse des Proimions zurück. Wir wollen prüfen, wie diese Verse mit Platons Erörterungen über den «Unterschied» und über die Begriffs-klassifizierung im «Sophistes» zusammenhängen.<sup>83</sup> Die eingehende Analyse des Dialogs liegt nicht in unserer Absicht, wir versuchen nur Reinhardts einschlägige Feststellungen kritisch zu überprüfen und einen Beitrag zum richtigen Verständnis der *δοξοῦντα* zu liefern.

Im Zusammenhang mit der platonischen Kritik, Umgestaltung und Aneignung der parmenideischen Gegensatzpaare behauptet Reinhardt,<sup>84</sup> dass der Leitgedanke der *Doxa* über die beiden Urstoffe — *ἕκαστῳ πάντοσε τούτων, τῷ δ' ἐτέρῳ μὴ τούτων* (B 8, 57 ff.) — den Keim desselben Gedankens in sich schliesse, der auch den Grund zu den platonischen Kategorien in Soph. 255 D—256 A lieferte. Ferner stellt er fest, dass hinter der Person des «Fremdlings aus Elea» wohl Platon zu vermuten sei.<sup>85</sup> Diese letztere Ansicht liesse sich — unserer Meinung nach — auch entschiedener formulieren; nicht nur die Methode des Dialogs, sich den Begriffen zu nähern, zeugt dafür, sondern auch seine prinzipielle Verwandtschaft mit dem «Theaitetos», ja letzten Endes auch die Art mit den Ideen den Beweis zu führen. Aber noch wichtiger ist die Tatsache, dass der «Vatermörder», indem er den Begriff des Scheins untersucht, bald zu einer Widerlegung der parmenideischen Grundthese gezwungen wird, d. h. er muss zugeben, dass das Nichtseiende *in gewisser Beziehung* existiert. Im Laufe dieser Erörterungen kommt er so weit, dass er das «Seiende» von seinen Erscheinungsformen (Bewegung und Ruhe) trennt, dann erhebt er alle drei auf den Rang selbständiger Ideen, weist die Eigenschaften ihrer Verbindungen nach, und so schöpft er noch zwei neue Begriffe: die Idee der Identität und des Unterschiedes. Indem er diese einschaltet, vertieft er die Kritik der parmenideischen Lehre, obwohl er die Thesen der Identität, der Widerspruchslosigkeit und der Beziehung beibehält; *nur* — aber darin liegt eben der Schlüssel des Ganzen — er fasst als besondere Kategorien das Subjekt, die Prädikate und ihre gegenseitigen Beziehungen auf. Mittels dieser Relationen löst er den absoluten Gegensatz des «Seienden» und «Nichtseienden» auf, und unter wiederholtem Betonen «gewisser Hinsichte» kommt er in die Nähe der Grundthese des Protagoras, obwohl er sich von der Sophistik zu distanzieren versucht.

<sup>83</sup> Zum folgenden vgl. Á. SZABÓ: Zur Geschichte der Dialektik des Denkens (a. a. O. 50 ff.); er geht von Reinhardts Auffassung aus.

<sup>84</sup> REINHARDT: op. cit. 248 f.

<sup>85</sup> Ebd. S. 248 Anm. 1.

Zuliebe einer exakten Beweisführung bedient sich der «Fremdling aus Elea», d.h. Platon, der Konstruktion von Ideen: nur die Ideen vermögen die konkreten Einzeldinge in eine höhere, alles und alle umfassende Einheit zu fassen. Nachdem er darauf hingewiesen hatte, dass das «Nichtseiende» in gewisser Hinsicht existiert (237–239), erwähnt er schon hier — am Anfang des zweiten Drittels des Dialoges —, dass man zur Bezwingung des Sophisten einen solchen Begriff (später auch mehrerer solche) finden muss, der alle Einzeldinge durchdringt — alle diejenigen nämlich, die wir (obwohl sie mehrere Dinge sind) mit einem Namen bezeichnen, da sie ihrem Wesen nach einheitlich sind. Zu der Definition des «Bildes» muss man z.B. jenes Ding (Begriff) finden, das *τὸ διὰ πάντων τούτων ἃ πολλὰ εἰπὼν ἡξίωσας ἐνὶ προσειπεῖν ὀνόματι φθεγξάμενος εἰδῶλον ἐπὶ πᾶσιν ὡς ἐν ὄν* (240 A). Die allumfassendste Idee ist diejenige des «Seienden», die «sowohl die Ruhe als auch die Bewegung in sich enthält» (*περιεχομένην*)<sup>86</sup> (250 B, vgl. 251 D). Um jedoch ihre gegenseitigen Beziehungen klären zu können, muss man die Begriffe miteinander verbinden und ausfindig machen, «ob es solche alle Einzeldinge durchdringende (*διὰ πάντων*) Ideen gibt, die die übrigen verbinden und auf diese Weise sich zu vermischen vermögen, und ob es auf der anderen Seite auch solche anderen Ideen gibt, die in dem Auseinandergehen (*ἐν ταῖς διαίρεσιν*) die ganzen Einheiten durchdringen (*δι' ὅλων*) und so das Auseinandergehen hervorrufen» (253 C). Man muss jene *eine* Idee finden, die viele Einzeldinge durchdringt, und jene andere, die viele andere Ideen umfasst (*πολλὰς ἐπὶ μίας περιεχομένης*) und in sich enthält usw. (253 D, vgl. 254 BC). — Die Idee der «Ruhe» und diejenige der «Bewegung» verbindet sich mit der Idee des «Seienden», aber dieselben Ideen (Ruhe und Bewegung) verbinden sich untereinander nicht; so entstehen zwei neuere Ideen (die Idee der «Identität» und des «Unterschiedes») und so wird ihre Zahl: fünf. Die Ideen der Identität und des Unterschiedes durchdringen die anderen drei; so erzeugt der Unterschied «das Nichtseiende» — das natürlich kein absoluter Gegensatz zu dem «Seienden» ist — und auch die konkreten Einzeldinge.

Für uns ist diesmal jene These am wichtigsten, dass sich die Ideen des «Seienden» und des «Verschiedenen» gegenseitig miteinander verbinden, und sie beide alles durchdringen. Damit begründet der «Fremdling aus Elea» auch im weiteren seine Behauptung, dass «Seiendes» und «Nichtseiendes» nur als verschiedene und nicht als gegensätzliche Dinge aufzufassen seien; das «Seiende» existiert in mancher Beziehung *nicht*, und umgekehrt: das «Nichtseiende» *existiert* in mancher Beziehung — weil diese beide an der Idee des Unterschiedes (des Verschiedenen) teilhaftig sind (259 AB).

Platon hebt in den Worten des «Fremdlings aus Elea» wiederholt hervor, dass sowohl die Idee des «Seienden», als auch diejenige des «Verschiedenen»

<sup>86</sup> Der «Fremdling aus Elea» hatte schon im vorigen — gegen Parmenides — gezeigt, dass es Bewegung gibt (= «die Bewegung *ist*») 248–249.

alles durchdringen. Völlig willkürlich ist also Reinhardts Ansicht, der diesen Verlauf nur dem «Verschiedenen» zuschreiben möchte, indem er zwei darauf bezügliche Sätze aus dem Dialog (255 D und 256 A) herausgreift.<sup>87</sup> — Gewiss, ging Platon von der Grundthese des Parmenides aus und so kam er zu der Negation des absoluten Gegensatzes zwischen dem «Seienden» und dem «Nicht-seienden». Aber was hat die Verbindung der platonischen Ideen mit den abschliessenden Versen des Prooimions zu tun? Unserer Meinung nach: gar nichts (davon abgesehen, dass beide Stellen durch die Verse Parm. B 8, 55 ff. beleuchtet werden), denn in diesem Fall müsste man ja auch bei Parmenides einen Ausdruck wie τὸ ὄν διὰ πάντων περὶν finden.<sup>88</sup> Der Fremdling aus Elea kämpft nicht mit der *Doxa* sondern gerade mit der *Wahrheit* gegen den Sophisten; von der *Doxa* behält er nur das, was nicht das Werk der Sterblichen, sondern gerade die These der parmenideischen *Doxa*-Kritik ist: die aufeinander bezogenen Dinge sind — ein jedes für sich — sich selbst identisch.

Der Satz im Sophistes τὴν θατέρον φύσιν . . . διὰ πάντων . . . φήσομεν διεληλυθυῖαν lässt sich also mit dem Ende des Prooimions *nicht* in Zusammenhang bringen. Damit wird auch das letzte Argument dafür, dass τὰ δοκοῦντα das Subjekt des Acc. c. Inf. wäre, hinfällig. Die Idee des «Verschiedenen» durchdringt bei Platon alles, und ebenso auch diejenige des «Seienden»; man darf die erstere den «scheinhaften Dingen» bei Parmenides nicht gleichsetzen, ja selbst dem falsch verstandenen «Schein» nicht! Es ziemte sich nicht, dass der Fremdling aus Elea solche Argumente benutzte, die sein Meister für lügenhaft hielt . . . Versuchte man auf der anderen Seite den Begriffsgebrauch des «Sophistes» mit Reinhardt in das Lehrgedicht des Parmenides zurückzuprojizieren, und den Ausdruck τὰ δοκοῦντα als «Schein» zu übersetzen, so konstruierte man eine Antithese zwischen dem «Schein» und dem «Seienden», was wieder nicht angeht.<sup>89</sup>

Parmenides verstand unter δοκοῦντα diejenigen Dinge, die der unsichere Irrglaube, die *Doxa* für ἔόντα hielt. Ebenso darf man auch δόξα und δοκεῖν — letzteres auch aus der früheren Literatur bekannt — nicht gleichsetzen. Mit der δόξα bezeichnete Parmenides nur den Irrglauben, das Scheinwissen und nicht den Schein selbst.<sup>90</sup>

\*

Vorliegende Untersuchung enthält einige umgearbeitete Teile meiner Kandidatendissertation («Nomos und Logos»). Auch auf diesem Wege möchte ich meinen Dank den Opponenten, dem Akademiker J. TRENCSENYI-WALDAFFEL und Professor J. HARMATTA aussprechen, die mit ihren kritischen Bemerkungen die Umarbeitung weitgehend förderten. Auch die freundlichen Ratschläge von J. MARTCSKÓ und Zs. RITÓÓK waren mir Sehr nützlich.

<sup>87</sup> REINHARDT: op. cit. S. 249.

<sup>88</sup> Oder: τὸ ὄν πάντα περὶν.

<sup>89</sup> Ich wiederhole: man darf die Begriffe «Sein» und «das Seiende» nicht gleichsetzen oder vermengen.

<sup>90</sup> Anders darüber — aber auf Kosten eines Selbstwiderspruches: Á. SZABÓ: Zum Verständnis der Eleuten (a.a.O. 263., 272 ff.).

## EINIGE BEMERKUNGEN ZUR LAGE DER SKLAVEN UND DES DEMOS IN ATHEN ZUR ZEIT DES DEKELEISCH-IONISCHEN KRIEGES

Bei meinen Untersuchungen über den Charakter des dekeleisch-ionischen Krieges in Verbindung mit den allgemeinen politischen, ökonomischen und kulturellen Beziehungen bin ich auf einige Fakten und Fragen der Sklaverei, des Geldwesens und der Demokratie gestossen, die mir in ihren Zusammenhängen für die Probleme der Krise der Polis und neuer, sich damals anbahnender Entwicklungslinien von Belang erscheinen.

In bezug auf die Sklavereiverhältnisse lasse ich den Streit um die Sklavenzahlen hier beiseite, um die qualitativen Seiten des Problems mehr hervorzuheben. Selbst wenn wir mit Westermann<sup>1</sup> von den niedrigsten Schätzungen ausgehen und annehmen würden, dass die Sklaven jeden Geschlechts und Alters in Attika im 5. Jahrhundert ihrer Zahl nach ein Drittel, vielleicht nur ein Viertel der Gesamtbevölkerung erreichten, in der frühen Periode des Peloponnesischen Krieges 60 000 bis 80 000, so hiesse das, dass dieser Staat etwa jeden vierten oder dritten Arbeitsplatz mit Nicht-Bürgern im Zwangsverhältnis -- mit verschleppten ausländischen Zwangsarbeitern und deren Nachkommen oder Sträflingen oder der Willkür ausgelieferten Kindern -- besetzt hielt. Ich denke, kein Einsichtiger wird den möglichen Einfluss eines solchen Zustandes auf das Lohnniveau, den Arbeitsmarkt, die Klassenkämpfe unterschätzen wollen. Dabei ist noch zu berücksichtigen, dass sich die Sklaven vorwiegend im Bergwerk und in Stadt und Hafen, also in den Zentren wirtschaftlichen Fortschritts massierten, und dass sie, als Sklaven, keinen Kriegsdienst zu leisten hatten. Westermann vertritt die Auffassung (a. a. O. S. 80), dass die generalisierende Kennzeichnung selbst der römischen Zivilisation der späteren Republik mit den höchsten Sklavenzahlen im Zentrum des Mittelmeergebietes als «slave civilisation» «too strongly phrased» sei und bei Max Weber auf der Annahme zu hoher Sklavenzahlen beruhe. Bei der Besprechung der Entwicklung der griechischen Sklavereisysteme von den Perserkriegen bis Alexander äussert Westermann jedoch anmerkungsweise (a. a. O. S. 27), dass

<sup>1</sup> W. L. WESTERMANN: «The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity» Philadelphia 1955, S. 9.

die Sklaverei faktisch «an integral and valuable part» der «ancient society» gewesen sei, allerdings nur, um dagegen zu polemisieren, dass ein solcher integrierender und wertvoller Bestandteil etwa zerstörend auf die Basis der Gesellschaft gewirkt haben könne. Basicall detrimental aber kann nur ein Bestandteil werden, der integrierender und bedeutungsvoller Faktor war. Diesen notwendigen Widerspruch will Westermann nicht verstehen.

Die Untersuchung eines solchen Widerspruchs von allen Seiten, in allen konkreten einzelnen Zügen scheint mir jedoch von wesentlicher Bedeutung.

Wenden wir uns den Quellen zu. Aus dem Kriegsjahre 409/8 ist eine schon mehrfach kommentierte Inschrift (IG 1<sup>2</sup> : 374) erhalten, eine Abrechnung über Bauarbeiten und Bauarbeiterentgelte am Erechtheion. Danach wurde im Rahmen dieses Staatsauftrags an 20 Bürger, 35 Metoiken und 16 Sklaven je eine Drachme Arbeitsentgelt pro Tag gezahlt. Die Tatsache, dass hier Freie verschiedener Rechtsstellung und Sklaven im wörtlichen Sinne «Hand in Hand» gearbeitet haben, und zwar zu dem gleichen Nominallohn, vom Auftraggeber aus gesehen, wird in Kommentaren betont (Westermann, a.a.O. S. 12–13). Was die Natur des nominell gleich erscheinenden Arbeitsentgeltes für Freie und Sklaven anlangt, so verbirgt sich dahinter jedoch möglicherweise eine in den bisherigen Erläuterungen noch nicht aufgedeckte Verknüpfung von allgemeinem Arbeitsentgelt und staatlichem Subventions-system für Sklaveneigentümer. Die Sklaveneigentümer, Politen und Metoiken, erscheinen in der genannten Inschrift nicht durchweg, aber zum Teil als Kontrahenten für ihre Sklaven. In diesen Fällen hing es vom Eigentümer ab, wieviel er seinem Sklaven von den ausgezahlten Geldern überlassen wollte, ebenso wie es im Belieben jeder Strafanstaltsverwaltung steht, wieviel von dem Lohn, den ein Unternehmen für Gefangenearbeit zahlt, dem Gefangenen gutgeschrieben, wieviel anderweitig verrechnet werden soll. Aber auch in den Fällen, in denen das Arbeitsentgelt auf der Inschrift dem Sklaven individuell zugerechnet wird, in denen also der Herr nicht als Kontrahent eingeschaltet ist, werden wir fragen müssen, ob der Eigentümer den ganzen Betrag dem Sklaven überliess, oder ob ein solcher Sklave nicht wenigstens den einen Obolos an seinen Herrn als Abgabe abführen musste, den der Eigentümer bei Vermietung des Sklaven vom Mieter üblicherweise erhalten konnte.<sup>2</sup> Wir wissen, dass zu jener Zeit das Apophorasystem und das System der sogenannten Mithophorountes im Schwange war, dass also Sklaveneigentümer ihre Sklaven zu selbständigen Kauf- und Verkaufsgeschäften zuließen, gegen Ablieferung festgelegter Summen an den Herrn, dass sie Sklaven auch selbständig Arbeit gegen Entgelt suchen liessen, um hiervon auf Grund ihres Eigentumstitels am Menschen eine Rente zu beziehen.<sup>3</sup> Dieses System stand Bürger wie

<sup>2</sup> Xenophon: *Poroi* 4. 23.

<sup>3</sup> S. LAUFFER nach FUKS: «*ζωλονός μίσθιος*» *Eranos* 49 1951, S. 171 ff.

Metoiken in ihrer Eigenschaft als Sklavenhalter offen. Es setzte voraus, dass es Sklavenhalter ohne eigenen Betrieb, ohne eigene sachliche Produktionsmittel gab. Hier kommt eine ganz eigentümliche Verquickung von Geldgeschäften, Mehrwertstreben und der typisch antiken Form des Genusses von Mehrprodukt in Musse zutage. Mancher Sklave wird der Arbeitsuchende und Geschäftemacher, sein Herr aber der Rentenbezieher, der Parasit in Reinkultur, wie es auch Nikias war, der seine tausend Sklaven an einen Pächter, möglicherweise an seinen eigenen Sklaven Sosias,<sup>4</sup> zur Bergwerksarbeit vermietete. Sofern es sich um Beschäftigung von Sklaven bei Staatsaufträgen handelt, wie im erstgenannten Falle des Erechtheion, wäre eine bewusste Verbindung von Tagelohn- und Rentensystem durchaus verständlich. Vermute ich richtig, so ist in solchen Fällen von einem gleichen Entgelt für gleiche Arbeit nur formell, nicht real die Rede. Diese Frage ergibt sich auch in bezug auf die Mitteilung des Thukydides (III 17), dass der attische Hoplit im archidamischen Kriege vor Poteidaia, 428/27, je zwei Drachmen pro Tag erhielt, eine für sich selbst und eine für den Burschen, «αὐτῷ γὰρ καὶ ὑπηρέτῃ δραχμὴν ἐλάμβανε τῆς ἡμέρας». Der Singular «ἐλάμβανε» deutet darauf hin, dass der Hoplit den ganzen Betrag in Empfang nahm. Als Empfänger kann er aus dem für seinen ὑπηρέτης ausgeworfenen Betrag ein Zusatzentgelt für sich selbst ziehen. Ob der ὑπηρέτης Sklave — οἰκέτης — war oder Thete, geht aus dem Text nicht hervor; in vielen Fällen können wir hier Sklaven vermuten, aber in bezug auf den Tagelohn stand der arme Freie nicht besser da, denn auch er musste ihn als «Gehilfe» aus der Hand des Hopliten entgegennehmen.

Trotz der Ablieferungspflicht für einen Teil des Entgelts mochte dem Sklaven eine gewisse wirtschaftliche Bewegungsfreiheit bleiben, denn eine Drachme war in dem behandelten Jahrzehnt, wie wir noch sehen werden, eine relativ hohe Entlohnung.

Die Sklaven, die selbst auf den Markt gingen, um Ware abzusetzen oder Arbeit im Tagelohn zu suchen, werden nun in der modernen Literatur als ein Typ der «homines oeconomici» gekennzeichnet im Gegensatz zu den Rentebeziehenden, an der Polis interessierten Politen. Aber der Begriff «homo oeconomicus» ist in diesem Zusammenhang irreführend. Zunächst einmal, ins Griechische übertragen, wäre der οικονόμος nicht der Geldmensch, Geschäftemacher oder Verkäufer seiner Arbeitskraft; ein solcher müsste vielmehr im Anschluss an die einschlägige Begriffsbildung des Aristoteles der chrematistikos<sup>6</sup> heissen. Der οικονόμος ist im Unterschied dazu durchaus kongruent dem politikos, denn die Polis bestand ursprünglich — wie die Forschungsergebnisse über die Kolonisationsvorgänge erhellen, — aus einer geschlossenen

<sup>4</sup> S. LAUFFER: «Die Bergwerkssklaven von Laureion», I. Teil, Abhdlg. d. Ak. d. Wissensch. Mainz, geistes- u. sozialwiss. Klasse, Jg. 1955, No. 12, S. 1179—1180.

<sup>6</sup> Aristoteles: Politica, 1257a—1258b.



Gruppe von gleichberechtigten, mit gleichen Bodenanteilen versehenen Grundeigentümern, deren jeder seinem Haus und seiner Wirtschaft, der oikia, vorstand. Jeder von ihnen war als Herr, δεσπότης, seines Hauses, πολίτης Bürger der Polis. Diese «Bürger von altersher» wurden später zur Aristokratie. Wie eindeutig die Beziehungen von «politikos» und «oikonomikos», von politischem und ökonomischem Interesse des Bürgers in den archaischen aristokratischen πόλεις waren, zeigen die von Thukydides (V 4) berichteten Vorgänge in Leontinoi, wo die Grundaristokratie ihre Polis einfach aufgab und umsiedelte, weil sie ihren Grundbesitz vom Demos gefährdet glaubte. Dem altaristokratischen oikonomikos steht als neuer Typ der chrematistikos gegenüber, der Mensch, der in den endlosen Kreislauf des prozessierenden Geldes eingereiht ist als Kaufmann oder als Pächter, als Tagelöhner oder als Söldner. Auch der Sklave im Apophorasystem und der Sklave als Tagelohnempfänger gehören hierher. Die Chrematistik, die Kunst zu tauschen, um Geld zu machen, entwickelt sich auf der Basis des Privateigentums in der ursprünglichen Oikonomie unvermeidlich, aber sie widerspricht ihrer eigenen Grundlage, und statt von einer Oekonomisierung der Polis würde man also besser von einer spezifischen Entoikonomisierung sprechen. Chrematistike und chrematistikos, ohne telos, ohne Ziel und Vollendung, widersprechen als Form und Träger einer neuen Wirtschaftsmethode der oikonomisch-politischen Form des exklusiven begrenzten Stadtstaates. Aber die Chrematistik war nicht nur verhängnisvoll für das Alte sondern selbst etwas Neues. Das Geldwesen erschien schon in der antiken Theorie als ein Schlüssel für die von innen her vor sich gehende Destruktion der Polis und zugleich für etwaige Aufstiegsmöglichkeiten. Xenophon, mit seinem «charakteristischen bürgerlichen Instinkt», wie Marx<sup>7</sup> einmal gesagt hat, entwickelte in der Nachkriegszeit<sup>8</sup> ein Programm für die Intensivierung des Silberbergbaus, da Geld allenthalben gebraucht werde, allenthalben Prosperität hervorrufe und man nie genug davon haben könne. Aristoteles aber sondierte später (a.a.O.) die zerstörende Rolle der Chrematistik, des Gewinnstrebens, des Geldmachens um des Geldmachens willen, das die begrenzte, in sich geschlossene Politengemeinschaft durch seinen unendlichen Kreislauf auflösen musste.

Die Chrematistik veränderte die Austauschbeziehungen der Menschen untereinander, erweiterte sie, und an diesem Neuen hatten die Sklaven und vor allem die Metoiken ihren Anteil. Wie sich hierdurch die Beziehungen zwischen Sklaveneigentümer und Sklave wandelten, dafür hatte der uns dem Namen nach nicht bekannte Aristokrat, der die pseudoxenophontische Ἀθηναίων πολιτεία schrieb, eine sehr feine Witterung. Wer von einem relativ selbständig tätigen Sklaven eine Geldrente zu beziehen gedachte, musste auf den δοῦλος

<sup>7</sup> K. MARX: «Das Kapital», I. Bd., S. 385.

<sup>8</sup> Xenophon, a.a.O. IV. 6—9.

Rücksichten nehmen. Der Aristokrat nimmt Anstoss an dieser neuartigen Stellung der Sklaven in Athen. «ἀπὸ χρημάτων ἀνάγκη τοῖς ἀνδραπόδοις δουλεύειν» schreibt er (A 11). Wörtlich heisst das, vom Gelde her besteht die Notwendigkeit, den Sklaven zu dienen, oder drastisch ausgedrückt, Sklave der Sklaven zu sein. Die Übersetzung ist strittig, aber ich sehe keinen Grund, die spitze ironische Formulierung, die aus der grammatischen Formung des griechischen Textes unbezweifelbar hervorgeht, nicht anzuerkennen.<sup>9</sup> Auf alle Fälle bleibt die Meinung des Autors bestehen, dass die in die Geldverhältnisse einbezogenen Sklaven in Athen z.T. selbst reiche Leute werden und ein dem Aristokraten unangenehmes Selbstgefühl zur Schau tragen, das durch das Verhalten der rentengenießenden Sklavenbesitzer gestützt wird. Nicht nur Autor und Text, sondern auch die Abfassungszeit der pseudoxenophontischen «Ἀθηναίων πολιτεία» sind noch ungesichert. Zumeist wird die heute auf 425 datiert, jedenfalls geht es darin um Erscheinungen, die in bezug auf Sklaven und Geldwesen für das hier untersuchte letzte Kriegsjahrzehnt nicht nur voll in Geltung gewesen sind, sondern sich eher noch verstärkt haben. Wir müssen uns aber bewusst bleiben, dass wir bisher keinen Anhaltspunkt in den Quellen dafür haben, ein wie grosser Teil der Sklaven in Athen in dieser Weise mit einer gewissen Selbständigkeit in den Tauschprozess einbezogen war. Es kann nur mit aller Vorsicht die Tendenz solcher Vorgänge gezeichnet werden, nicht etwa ein absolutes Gewicht. Die Tendenz aber richtet sich eindeutig auf eine Zersetzung des Sklavereiverhältnisses, dessen unmittelbarer Gewaltcharakter mit der formellen Gleichheit der Menschen im Ware — Geldverkehr unverträglich ist.

Einige andere Erscheinungen der Sklaverei haben sich mit der geschilderten Entwicklung verbunden oder sich ihr auch entgegengesetzt. Die Flucht von rd. 20 000 attischen Sklaven nach Dekeleia, von der Thukydides (VII 27) berichtet, ist ebenso allgemein bekannt wie die Tatsache, dass im peloponnesischen Kriege zum erstenmal wieder seit der Unterwerfung der Messenier durch die Spartiaten und den Zeiten der Schuldsklaverei in Attika erwachsene Griechen von Griechen in grösserer Zahl versklavt worden sind. Der Verkauf von Kindern dürfte nie generell aufgehört haben. Bei den nach Dekeleia Entlaufenen handelt es sich vorwiegend um handwerklich qualifizierte Kräfte. Es wird angenommen, dass sich ein nicht unerheblicher Teil von Berg- und Hüttenarbeitern aus Laureion darunter befand.<sup>10</sup> Die Griechen unter den Flüchtigen wurden von den Peloponnesiern freigelassen, während die Nicht-Griechen als Sklaven weiterverkauft worden sind, wobei die benachbarten Thebaner gute Geschäfte machten. Diese Sklavenflucht in Attika ist aber nicht das einzige

<sup>9</sup> Vgl. E. RUPPRECHT: «Die Schrift vom Staate der Athener», Klio Beiheft XLIV N.F. II. 31, 1939, S. 63—65.

<sup>10</sup> S. LAUFFER: «Die Bergwerkssklaven von Laureion», II. Teil. Akad. d. Wissensch. Mainz, Abh. d. geistes- u. sozialw. Klasse, Jg. 1956, No. 11, S. 906—907.

Beispiel. Thukydides berichtet (VIII 40), dass im jonischen Kriege aus Chios, wo die Sklaven besonders zahlreich gewesen seien, Sklaven zu den Athenern entflohen, vermutlich nicht nur einzelne, dann hätte der Geschichtsschreiber den Vorgang kaum besonders erwähnt. Nicht so sehr die Zahl als die Personen und der Charakter der Flucht mag ihn zu der Mitteilung bewogen haben, dass es von Syrakusanern gefangenen Athenern gelang, nach Katane zu fliehen (VII 85). Xenophon (Hell. I<sub>2</sub>) berichtet, dass sich syrakusanische Gefangene, die in den Steinbrüchen des Peiraeus zur Arbeit gezwungen wurden, durchgegraben hätten und entkommen seien. Alle diese Nachrichten zusammen scheinen mir darauf hinzudeuten, dass es nicht nur die besondere Teilnahme der Geschichtsschreiber am Schicksal gefangener Griechen war, die solche Nachrichten hervortreten lässt, sondern dass ein Zusammenhang zwischen deriedereinsetzenden Versklavung erwachsener Griechen und der verstärkten Sklavenflucht während des dekeleisch-jonischen Krieges besteht. Kenntnis der politischen Verhältnisse, der Schiffs- und Landwege, der Sprache, schliesslich die Sicherheit, als Griechen von der griechischen Gegenpartei befreit zu werden, erleichterten den Entschluss zur Flucht und die Durchführung. Ein profitables Geschäftsunternehmen wurde es, Gefangene gegen Lösegeld freizukaufen, sie für Bezahlung in die Heimat zu transportieren und sich das Lösegeld erstatten zu lassen (Antiphon 5,20).

Auffallend ist, dass man nicht immer möglichst viele Gefangene gemacht und diese alle versklavt hat, sondern dass man in der Schlacht niederhieb und nach der Schlacht noch systematisch mordete. Schon im archidamischen Kriege fühlen wir uns bei den Vorgängen von Skione, in dem die Athener als Eroberer die Männer totschlügen, Frauen und Kinder versklavten (Thuk. V 32), an die Zeiten der «Eroberung Trojas» erinnert, die Euripides in seinen «Troerinnen» vermutlich um die Zeit der sizilischen Expedition (415) vom Standpunkt der Unterlegenen und Gequälten, in ihrem ganzen Grauen wieder lebendig und zum Schrecken jedes menschlich Empfindenden hatte werden lassen. Der Plan einer Massenverstümmelung von Gefangenen durch Handabhauen oder Abhauen des rechten Daumens wurde den Athenern nach der Schlacht von Aigos Potamoi nachgesagt und der Befehl zur Ermordung Tausender athenischer Gefangener durch Lysander mit dem Plan eines solchen Vorgehens gerechtfertigt (Xen. Hell. II<sub>1</sub>). Ich suche das Motiv nicht nur in der masslosen Erbitterung und Grausamkeit dieses Krieges unter Griechen, sondern auch in der Furcht, dass in der gespannten Lage die Gefangenen irgendwann und irgendwo die Waffen wieder aufnehmen könnten. Die Behandlung der athenischen Gefangenen in den Steinbrüchen von Syrakus war nichts anderes als Mord aus Rachsucht gewesen (Thuk. VII 87).

In anderen Fällen führten politisch-militärische Überlegungen zu ganz anderen Ergebnissen. Als die Peloponnesier Jasos eroberten, ausplünderten und die Bevölkerung als Sklaven an Tissaphernes verkauften, übernahmen sie

die kriegsgefangenen peloponnesischen Söldner, die ihnen unter Amorges hier gegenübergestanden hatten, kurzerhand in den eigenen Dienst und taten ihnen kein Leid (Thuk. VIII 28). Kallikratidas, der aus Prinzip die altüberkommene Haltung und die lakedaimonische Selbständigkeit verteidigte, wollte keine Griechen versklaven und liess die griechischen Gefangenen von Methymna auf Lesbos frei, auch die freigebornen Sklaven (Xen. Hell. I 6).

Wie an jedem Kreuzungspunkt alter und neuer geschichtlicher Tendenzen, ergaben sich somit grosse Widersprüche von Fall zu Fall. Im Ergebnis kam es jedoch wieder zur Versklavung erwachsener Griechen und es kam zu verstärkten Tendenzen der Sklavenflucht. In Attika verminderte sich dadurch die Sklavenzahl drastisch und für das Wirtschaftsleben des Landes sehr empfindlich. Über den Ausfall an Heiloten in Sparta durch ihre Heranziehung zum Kriegsdienst und die dabei eintretenden Menschenverluste haben wir keine zahlenmässigen Nachrichten, auch keine Bemerkung über die wirtschaftliche Wirkung. Aber die Tatsache als solche ist zu registrieren. Um so bemerkenswerter ist das mörderische Vorgehen gegen den männlichen Kriegsgefangenen in einer Reihe von Fällen.

Wenn auch durch die Flucht der Zwanzigtausend in Attika eine empfindliche Lücke in die Zahl der Handwerkersklaven gerissen war, so wird es doch notwendig sein, die Entwicklung des Sklavenbedarfs nicht allein hiernach allgemein, sondern gesondert je nach Ort und Zeit aufzuwerfen. Aristophanes hat in den Acharnern, also ca. 425, die groteske und erschütternde Szene auf die Bühne gebracht, dass ein megarischer Bürger, von der Hungersnot getrieben, seine beiden Töchterchen mit deren Einwilligung verkaufen will, und zwar als Ferkel drapiert, da für Menschen kein Bedarf auf dem Markte war. Auch das Moment eines nicht oder nur in ganz bestimmter Richtung vorhandenen Sklavenbedarfs kann die wirtschaftliche Freiheit zur Ermordung von Gefangenen gegeben haben, oder auch zu einer Kampfmanier, bei der keine Gefangenen gemacht wurden. Diese Seite der Vorgänge wäre für Athen und für die Peloponnesier natürlich gesondert zu untersuchen.

Die Versklavung von Griechen und die Einbeziehung der Sklaven in die Waren- und Geldverhältnisse als selbständig Handelnde hat für das Klassenbewusstsein eine nachweisbare Wirkung gehabt. Das Selbstbewusstsein der Sklaven stieg. In der anonymen *Ἀθηναίων πολιτεία* wird, wie erwähnt, das selbstbewusste Auftreten der Sklaven, die Geld verdienen, anschaulich und im Gegensatz zu Sparta — wenn auch natürlich in ablehnenden Sinne — geschildert. Aristoteles bemerkt einmal, dass zwischen einem Herrn von Natur, also einem Griechen, und einem Barbaren, d. h. im aristotelischen Sinne einem Sklaven von Natur, Freundschaft *φιλία* herrschen könne — die die Unterordnung des Barbaren auch bewussteinsmässig voraussetzt — dass aber zwischen dem Herrn und jenem Sklaven, der nicht Sklave von Natur, sondern nur durch Gewalt und Gesetz versklavt sei, d. h. einem Griechen als Sklaven, keine

Freundschaft herrsche, sondern das Gegenteil davon (Aristoteles *Politica* 1255b, 12—15). Dieses Zeugnis betrifft zwar Verhältnisse, wie sie sich zwei Generationen nach der von uns betrachteten Zeit entwickelt hatten, aber doch den gleichen Tatbestand.

Weiter als Aristoteles gingen vor ihm schon Sophisten mit der Einsicht, dass zwischen Herrn und Sklave, zwischen Barbar und Grieche kein Unterschied von Natur, kein Unterschied der *physis* vorhanden sei. Die entsprechenden Äusserungen von Antiphon können in die Zeit des dekeleisch-ionischen Krieges fallen. (Antiphon: Oxyrh. Pap. XI n. 1364 Hunt, jetzt auch bei Diels Vorsokr. II<sup>2</sup> [Nachtrag XXXIII] frg. B. col. 2.10 ff «wir haben in jeder Beziehung alle die gleiche Natur, Barbaren und Griechen. Man kann dies sehen aus den natürlichen Bedürfnissen»). — Noch wichtiger erscheint eine Bemerkung des Theramenes in seiner Verteidigungsrede vor den Dreissig, wie Xenophon (Hell. II, 3) sie mitteilt: er habe sich immer gegen diejenigen gewandt, die glaubten, eine Demokratie sei nicht gut, ehe nicht auch die Sklaven an der Regierung der Polis Anteil hätten.<sup>10</sup> Es handelte sich bei den Äusserungen über die Menschenwürde der Versklavten also nicht nur um etwaige sophistische Geistesgymnastik, sondern um Auffassungen, die zur Realisierung drängten. In bezug auf die *Metoiken* besitzen wir aus etwas späterer Zeit die praktischen Vorschläge des Xenophon (*Poroi*), sie als *Hopliten* in die Reihen der Athener einzugliedern und ihnen die Teilhaberschaft am Grundbesitz, *ἐγκτησις*, auch innerhalb der Mauern Athens zu geben, und zwar auch dann, wenn sie nicht-griechischen Stammes seien, was bei *Metoiken* häufig der Fall sei.

Mit solchen Entwicklungen im tätigen Leben und auch in der bewussten Auseinandersetzung unter den Zeitgenossen stand Athen während des dekeleisch-ionischen Krieges vor Entscheidungen, wie sie, soweit ich sehe, weder früher noch später ein antikes Gemeinwesen zu treffen hatte. Denn nicht die Einebnung der Freien in neu geformte Knechtschaftsverhältnisse wie später im kaiserlichen Rom war die Frage, sondern ein Schritt zur Beseitigung der Sklaverei in einem republikanischen Staatswesen. Mit diesem Akt hätten auch die Minderberechtigungen der Bundesgenossen und *Metoiken*, damit auch die Haupthindernisse für die Bildung eines grösseren Staatswesens verbündeter *πόλεις* fallen müssen.

Wir wissen, dass es damals nicht zu einem solchen mächtigen Fortschritt in der Geschichte kam. Den Sklaven, die bei den Arginusen mitgekämpft hatten, wurde Freiheit und Bürgerrecht in der gleichen Form wie den Plataiern verliehen (Aristophanes, *Frösche* 33, 191, 693—694 — Inschrift IH 2<sup>2</sup> 1951-181: Sklaven auf 5 oder mehr Schiffen). Aber das war nur eine Notmassnahme ohne prinzipielle Bedeutung. Als Thrasybulos für seine tapferen Mitkämpfer um die

<sup>10</sup> Xen. Hell. II, 3, 48 «οὐ πρόσθεν καλὴν ἂν δημοκρατίαν εἶναι, πρὶν ἂν καὶ οἱ δοῦλοι... ἀρχῆς μετέχουσιν»

Wiederherstellung der Demokratie, die sich aus Bürgern, Metoiken und Sklaven rekrutierten, 402 das Bürgerrecht beantragte, wurde gegen seinen Antrag, sofern er Sklaven betraf, von Archinos, einem Führer der sogenannten gemäßigten Demokraten, die Verfassungsklage *γραφὴ παρὰ νόμον* erhoben (Aristoteles, *Ἀθηναίων πολιτεία* 40). Die auf den Vorgang bezügliche Inschrift ist leider sehr stark verstümmelt. Die Bundesgenossen von Samos, die den Athenern bis zuletzt treu blieben, erhielten zwar das Bürgerrecht, aber auch dies war nur ein Ausnahmefall, der für die späteren attischen Seebundsverhandlungen in keiner Weise massgebend geworden ist. Auch Metoiken erhielten das Bürgerrecht jetzt und künftig nur individuell. Das ist die Schlussfolgerung, die wir aus den Beispielen des Pasion und Phormion ziehen können. Die individuellen Sklavenfreilassungen, für die aus dem 4. Jahrhundert so zahlreiche Zeugnisse vorliegen, haben die Institution der Sklaverei als solche und auch die Masse der Sklaven im ganzen nicht berührt. Sie verstärkten vielleicht die Fluktuation, aber die Gesamtzahl der Sklaven nahm nicht ab. Von einer Aufhebung der Institution der Sklaverei durch Freilassungen war also nicht die Rede.

Warum es in der Zeit des dekeleisch-jonischen Krieges, in dem vieles in Bewegung kam, nur zu einem Restaurationsversuch der Aristokraten und seiner Abwehr und nicht zu vorwärts drängenden revolutionären Vorgängen gekommen ist, wäre einer noch gründlicheren und allgemeineren Untersuchung an Hand des Quellenmaterials wert. Die Sophisten philosophierten über die Gleichheit der Menschen, aber die Sklaven in Athen machten keinen Aufstand. Vielleicht erhoben sie sich darum nicht, weil die Flucht für den einzelnen viel leichter war. Vielleicht hat auch die offensichtliche Spaltung der Sklavenklasse in Schichten mit mehr oder weniger Bewegungsfreiheit und besserer oder schlechterer Versorgung ihre negative Wirkung gegen die Bildung eines Gemeinschaftsbewusstseins und eine gemeinsame Aktion getan.

Die Geschichte steht aber nicht still. Nachdem eine Aufhebung der Sklaverei praktisch nicht versucht worden war, ging die geschilderte relative Bewegungsfreiheit des Sklaven allmählich wieder verloren. Der *δοῦλος* wurde zum blossen *σῶμα*, zum Körper.<sup>11</sup> Der Demos Athens aber, der sich 411/10 und 403/2 der oligarchischen Restauration erwehrte — und das endgültig, für das ganze folgende 4. Jahrhundert — ist gleichzeitig in seiner eigenen Position endgültig reaktionär und exklusiv geworden, zum wenigsten, was die Mehrheit in der Volksversammlung anbelangt. Das ist oft gesagt worden und leicht gesagt, aber der tiefe Widerspruch, der in der Erscheinung reaktionärer armer Söldner und Tagelöhner liegt, zieht die Aufmerksamkeit immer von neuem auf sich. Die Massen des Demos bestanden wirtschaftlich gesehen aus verschiedenen Schichten, solche mit und solche ohne Sklaven, solche mit und solche

<sup>11</sup> KASAKJEWITSCH: «Der Terminus *δοῦλος* und der Begriff «Sklave» in Athen im 4. Jh. v. z. (VDI 1956, Heft 3, 119—136)

ohne Grundbesitz. Die Theten als Schiffsbemannungen scheinen wenigstens in dem Umfang, in dem sie auf attischen Schiffen zu finden waren, eine Besonderheit Athens gewesen zu sein. Von den Kerkyräern hören wir im Gegensatz dazu, dass sie ihre Schiffe weitgehend mit Sklaven bemannten (Thuk. I 55). Der Demos auf den Schiffen, also der Söldner des eigenen Staatswesens, verlangte und garantierte vor allem die attische Demokratie.<sup>12</sup> Der Bürger ohne Eigentum an Produktionsmitteln war gegenüber der archaischen auf Grundbesitz und Hauswirtschaft gegründeten Polis eine neue Erscheinung, die schon seit dem 6. Jahrhundert Veränderungen auf allen Gebieten in zunehmendem Masse erzwang. Die Lebenslage des Bürgers, der seine Arbeitskraft für Sold oder Tagelohn zur Verfügung stellen musste, wurde bei steigenden Preisen, vermehrten Spekulationsgewinnen der Reichen und der Leerung der Staatschätze immer schlechter. Während des dekeleisch-ionischen Krieges lässt sich diese Tendenz für die Soldzahlungen nachweisen. 428—27 wurden, wie schon erwähnt, nach der Angabe des Thukydides (III 17) an die Hopliten bei Potidaia 1 Drachme, d. h. 6 Obolen pro Tag als Löhnung gezahlt, und je eine Drachme zusätzlich für den Burschen. Die gleiche Löhnung wurde auf den Schiffen verausgabt. Das brachte die Reserven der Athener rasch zum Schwinden, wie Thukydides anmerkt. Als die 60 glänzend ausgerüsteten Schiffe 415 zur grossen sizilischen Expedition in See stachen, erhielten die Bootsknechte aus Staatsgeldern dennoch die gleiche Löhnung, 1 Drachme pro Tag, die Trierarchen zahlten einen Zusatzlohn (Thuk. VI 31), so dass sich die Löhnung erhöht hatte. Solcher Sold und die Hoffnung, dass das reiche Sizilien als Athens Machtzuwachs künftig Sold für das ganze Leben garantieren werde, liess die Masse der Ärmeren zu unduldsamen Anhängern der Expedition werden (Thuk. VI 24). Während des dekeleischen Krieges jedoch, als 1300 Söldner aus Thrakien anrückten, die für die sizilische Expedition zu spät kamen, gegen Dekeleia aber wohl zu brauchen gewesen wären, schickten die Athener sie wieder fort, da sie die Löhnung von 1 Drachme pro Tag, die die Thraker verlangten, nicht mehr aufbringen konnten. Die thrakische Söldnertruppe (Thuk. VII 29) wurde unter athenischem Geleit zurücktransportiert und man wies ihr zwei Städte zur Eroberung und Plünderung an, Tanagra und Mykalessos. Die Thraker hielten sich schadlos, in der letzten Stadt richteten sie dabei ein furchtbares Blutbad an. — Die Perser drückten dann die Löhne der griechischen Schiffsmannschaften. Hermokrates verlangte den gewohnten Sold für seine Leute, 1 Drachme pro Tag. Tissaphernes aber bewilligte, das erstemal mit allerhand Schlichen, nur drei Obolen, also die Hälfte (Thuk. VIII 29). Auch dieser Lohn wurde scheinbar nicht regelmässig, sondern saumselig gezahlt, so dass Empörung einriss; die Mannschaften, Syrakusaner und Thurier, fielen über Astychos her, der sich an einen Altar flüchten musste (Thuk. VIII 83—84). Die drohende

<sup>12</sup> P. A. P. I<sub>2</sub>, vgl. auch den Aufruhr bei Samos.

Haltung der Betrogenen, wenn der Sold ausblieb, und die kramphaften, auch gewaltsamen Bemühungen Geld zu beschaffen, wiederholten sich (Xen. Hell. I<sub>1</sub>: Alkibiades bei Kyzikos, Hell. II<sub>1</sub>: Ekeonikos in Chios). Auch Naturalverpflegung und Ausrüstung gab Pharnabazos den Unzufriedenen (Hell. I<sub>1</sub>). Als Lysander zum Feldherrn ernannt war, verhandelte er sofort um Solderhöhung und erreichte eine Löhnung von vier statt drei Obolen (Xen. Hell. I 5), die Nachzahlung der geschuldeten Löhne und eine Vorauszahlung für einen Monat. Seine ursprüngliche Forderung auf eine Drachme pro Tag hatte er damit begründet, dass man mit einem solchen Sold den Athenern die Seeleute wegfangen könne, das bedeutet, dass die Athener offenbar auch nicht mehr die alte Löhnung für ihre eigenen Schiffsmannschaften aufrecht erhalten konnten.

Alles in allem: die Lage Athens war schwierig — der Staatsschatz war erschöpft, an ungemünztem Geld war 406 nur ein einziger goldener Kranz (*στέφανος χρυσοῦς*) übriggeblieben, wie wir aus den Verzeichnissen wissen — und die Abhängigkeit Spartas von Persien führte für die Mannschaften zu einer drastischen Senkung des Soldes. Für die *πόλεις* brachten diese Ausgaben überhaupt keine Bereicherung, sie waren unproduktiv, Unkosten unerfüllbarer politischer Spekulation. Das Geld rollte allerdings, es kam unter die Leute. Die ungemünzten Schätze, die Horte, lösten sich auf; der jüngere Kyros schwor, u. U. sogar seinen silbernen und goldenen Stuhl zu Geld zu machen (Xen. Hell. I<sub>5</sub>). Das Netz der Geldbeziehungen breitete sich also aus, bei Verarmung der ärmeren Bevölkerungsschichten und speziell der kriegführenden Hegemonialmacht Athen, ein typischer Entwicklungszug der künftigen Verhältnisse im 4. Jahrhundert.

Eine unproduktive Ausgabe in Athen war auch die sog. Diobelia, von Kleophon eingeführt. Man hat die Bezeichnung Staatspension dafür gebraucht, aber es wäre angesichts der Lage in der belagerten Festung Athen möglich, von Arbeitslosenunterstützung zu sprechen, ebenso wie von unproduktiven Notstandsarbeiten am Erechtheion. Zwei Obolen pro Tag, das war für eine Familie etwa die Hälfte dessen, was sie allein für die Ernährung benötigte, eine Hungerration also, wenn der Empfänger nicht noch Nebeneinnahmen hatte. Der Sold von 1 Drachme pro Tag für die Kriegsmannschaft hatte dem Lohn bei Staatsbauten entsprochen.

Die ökonomischen Verhältnisse waren insofern krisenhaft zugespitzt, und sie wurden im 4. Jh. bei dauernden Kriegen nicht besser. Die kriegführenden Städte haben aber nicht nur die Kriegsdienste ihrer Politen und Metoiken bezahlt, sondern auch fremde Söldner angeworben. Schon bei den Beratungen über Krieg und Frieden — vor dem archidamischen Kriege — lässt Thukydides die Korinther sagen (Thuk. I 121): gekauft sei die Macht der Athener mehr denn heimisch (*ὧν ἡ γὰρ ἡ Ἀθηναίων δύναμις μᾶλλον ἢ οἰκεία*); und man könne ihnen die «Xenoi» durch höheren Lohn (*μισθῷ μείζονι*) abspenstig machen. Xenoi sind keine Politen, sie gehören nicht zur Polis und



nicht zum Demos. Thukydides charakterisiert eine solche fremde Soldtruppe beiläufig in seinem Bericht über die Kämpfe vor Syrakus: (VII 57): «Und die Mantineer nebst den übrigen arkadischen Mietvölkern, die schon gewohnt waren um Sold gegen den ersten besten Feind, den man ihnen anwies, zu dienen, sahen jetzt ebenfalls die mit den Korinthern gekommenen Arkadier ohne Bedenken als Feinde an, sobald sie dafür bezahlt wurden.» — Thukydides konstatiert diese Tatsache ohne moralische Entrüstung, die auch ganz unangebracht ist. Er lässt in dem gleichen nüchternen Tone an anderer Stelle den athenischen Gesandten in Syrakus sagen (Thuk. VI 85), für einen Fürsten oder eine herrschende Polis sei nichts widersinnig, was ihren Vorteilen entspreche, und er müsse je nach den Umständen Freund oder Feind bald von diesem, bald von jenem werden. In dem ganzen Abschnitt der Rede, der diese Bemerkung entnommen ist, wird die Auflösung der Verbindungen gekennzeichnet, die noch aus der Phylenzugehörigkeit stammten. So, wie die wirtschaftliche Fortentwicklung, Arbeitsteilung, Handel und Geldwesen, im Innern der πόλεις die alten gentilen Verwandtschaftsbande mehr und mehr gegenstandslos und für die politische Auflösung reif gemacht hatten, vollzog sich dieser Prozess auch in der Aussenpolitik. Das Geld ist, als Ausdruck eines Netzes von Beziehungen zwischen Menschen, eine Art Gemeinwesen; Bürger dieses abstrakten Gemeinwesen ohne Heimat und Grenzen ist nur derjenige, der eine Ware zu verkaufen hat. Der Söldner verkaufte seine Kampfkraft und erhielt vom Geldbesitzer seine throphe.

Einst war die Geburtsstadt oder die selbst gegründete Apoikia dem Bürger die trophē gewesen, Nahrungs- und Lebensgrundlage, Ernährerin, Erzieherin, aber jetzt versagte sie in dieser Richtung weithin. Um so krampfhafter hielt der Polites, wie es scheint, an denjenigen materiellen Vorteilen fest, die ihm aus der staatlichen Bezahlung kleiner Funktionen, während des dekeleischen Krieges auch durch die allgemeine Unterstützung in Form von zwei Obolen pro Tag, durch Getreideverteilungen und andere Massnahmen zukamen, nicht im Zusammenhang mit produktiver Arbeit sondern auf Grund ausserökonomischer überholter Bindungen und Rechte in der Polis. Dieser allgemeine Gesichtspunkt müsste jedoch durch eine genauere Untersuchung der Mehrheitsverhältnisse und der Demagogie in der Volksversammlung noch weiter verfolgt werden.

Der reaktionär werdende Demos machte nicht den leisesten Versuch, den Krieg revolutionär zu führen, z. B. den Hass der unterdrückten Heiloten und Neodamoden in Sparta auszunutzen. Xenophon berichtet anlässlich der Verschwörung in Sparta 398, die von Kinadon, einem ehrgeizigen Henkersgehilfen, vorbereitet und verraten wurde, dass Heiloten und Neodamoden die Spartiaten, wenn sie ihrer ansichtig wurden, am liebsten roh verspeist hätten (Xen. Hell. III 3). Solche Stimmungen blieben, wenn sie sich schon während des Krieges vorbereitet haben sollten, jedenfalls unausgenutzt, wirkungslos.

Der Krieg ging für Athen, in Wahrheit auch für Sparta verloren, das seine Selbständigkeit durch die Bindung an den persischen Grosskönig einbüsste.

Die Polis als Gemeinwesen der Politen, die Freien, die anderen die Freiheit nicht hatten geben wollen, weil jeder nur seine eigene Freiheit liebte, wurden die Spielbälle des Grosskönigs der Perser und endlich die — wenn auch privilegierten — Untertanen hellenistischer fürstlicher Despoten. Jahrhunderte weiterer mühe- und qualvoller Entwicklung waren nötig, bis endlich die Ausschaltung der Sklaverei als eines integrierenden Bestandteils der jeweils fortgeschrittensten Gemeinwesen erreicht wurde.



P. OLIVA

## DIE BEDEUTUNG DER ANTIKEN SKLAVEREI

(KRITISCHE BEMERKUNGEN)

In der letzten Zeit kann man in der bürgerlichen Historiographie ein grosses Interesse an der Rolle der antiken Sklaverei feststellen. Es genügt, neben der 2. Auflage der systematisierenden Übersicht der Geschichte der antiken Sklaverei von dem bekannten amerikanischen Forscher W. L. Westermann, die Abhandlungen der zwei westdeutschen Historiker, S. Lauffer und J. Vogt, zu nennen.<sup>1</sup> Es ist wohl auch kein Zufall, dass dieser Problematik eines der sechs Themen der Sektion für alte Geschichte auf dem XI. internationalen Historikerkongress in Stockholm gewidmet wurde.<sup>2</sup>

Diese Tatsache zeigt deutlich, dass sich auch manche bürgerliche Historiker der ausserordentlichen Bedeutung der Sklaverei für die antike Gesellschaft bewusst sind. Zweifelsohne wirkt hier auch der immer steigende Einfluss der marxistischen Forschung, mit der sich auseinanderzusetzen die westliche Historiographie letzten Endes gezwungen wird. In dieser Hinsicht sind vor allem zwei unlängst erschienene Abhandlungen von grossem Interesse. Es ist ein Artikel des amerikanischen Historikers C. G. Starr aus dem Jahre 1958, in dem er die Überschätzung der Bedeutung der antiken Sklaverei kritisiert,<sup>3</sup> und eine Studie des englischen Forschers M. I. Finley aus dem Jahre 1959, welche die Sklaverei in der griechischen Welt behandelt.<sup>4</sup>

Obwohl sich der Standpunkt beider Forscher scharf unterscheidet, ja Finley die Ausführungen des amerikanischen Historikers offen kritisiert, kann man in beiden Abhandlungen doch einige gemeinsame Züge feststellen. Es ist

<sup>1</sup> W. L. WESTERMANN: *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia 1955, 4; S. LAUFFER: *Die Bergwerkssklaven von Laureion*, Akad. Wiss. Mainz, Abh. Geistes- u. Sozialwiss. Kl. 1955, 12; 1956, 11; J. VOGT: *Sklaverei und Humanität im klassischen Griechentum*, Mainz Abh. 1953; ders., *Struktur der antiken Sklavenkriege*, Mainz, Abh. 1957, 1; seine *Rektorsrede Wege zur Menschlichkeit in der antiken Sklaverei*, Univ. Tübingen Reden 47, 1958, war mir unzugänglich.

<sup>2</sup> Das Referat von S. LAUFFER *Die Sklaverei in der griechischen und römischen Welt* und die Mitteilungen von F. VITTINGHOFF, I. BIEŻUNSKA—MAŁOWIST, D. STOJČEVIĆ und E. E. URBACH. Vgl. dazu auch die Mitteilung von M. FINLEY über den Handel mit den Sklaven aus dem Schwarzmeergebiet zu dem Referate des V. O. BLAVATSKIJ.

<sup>3</sup> C. G. STARR: *An Overdose of Slavery*, *The Journal of Economic History* 18 (1958) S. 17—32.

<sup>4</sup> M. I. FINLEY: *Was Greek Civilization Based on Slave Labour*, *Historia* 8 (1959) S. 145—164.

vor allem die allgemeine theoretische Fragestellung und dann eine mehr oder weniger offene Kritik der marxistischen Theorie. Eben in diesen Zügen beider Studien spiegelt sich deutlich der neue Ton der bürgerlichen Historiographie, die nicht mehr ihre Vogel-Strausspolitik betreiben und die marxistische Historiographie so gut wie ignorieren kann. Sie wird nun genötigt, die Grundfragen der Geschichte der antiken Gesellschaft zu behandeln.

Ich bin daher der Meinung, dass es sich lohnt, sich mit den beiden erwähnten Studien zu beschäftigen und dass die marxistischen Historiker solche grundlegende Probleme behandelnde Arbeiten nicht ohne Antwort lassen sollen.

Schon aus dem Titel des Artikels von C. G. Starr (*An Overdose of Slavery — Zu starke Dosis von Sklaverei*) geht hervor, dass der Verfasser die Rolle der antiken Sklaverei nicht für sehr bedeutend hält. Nach seiner Meinung ist in der Historiographie ein falsches Bild der Sklaverei entstanden, weil die Forscher im vorigen Jahrhundert unter dem Einfluss der abolitionistischen Losungen standen und die antike Sklaverei der Sklaverei der südlichen Staaten der USA ähnlich fanden. Einen anderen Grund für die Überschätzung der Bedeutung der antiken Sklaverei sucht er in der materialistischen Geschichtsauffassung. Da Marx die Arbeiter seinerzeit als Lohnsklaven bezeichnet hatte, haben angeblich seine späteren Anhänger auch die Rolle der Sklaverei im Altertum akzentuiert.<sup>5</sup> Hier zeigt sich deutlich, wie oberflächlich der Autor die marxistische Theorie, mit der er polemisieren will, kennt. Es ist allgemein bekannt, dass sich Marx bei der Vergleichung der Lohnarbeiter mit den Sklaven der grundsätzlichen Unterschiede zwischen den beiden Kategorien von direkten Produzenten bewusst war. Es war gerade Marx, der die Abhängigkeit der Arbeiter von dem Kapital erkannte und der als eine der wichtigsten Voraussetzungen der kapitalistischen Produktion die Existenz eines freien Arbeiters, der seine eigene Arbeitskraft dem Kapitalisten verkauft, erklärte. Er hat also in den Arbeitern nur die Sklaven des Kapitals gesehen und hat ihre sozial-ökonomische Lage scharf von der Lage der wahren Sklaven getrennt. Es war auch eben Marx und mit ihm Engels, die in ihren Arbeiten die entscheidende Rolle der Sklaverei für das klassische Altertum gezeigt haben. Es ist also nicht wahr, dass dies erst seine späteren Schüler getan haben.

Weiter behauptet Starr: «für die Marxisten, die sich mit den technologischen Problemen beschäftigen, bildet die Existenz der Sklaverei in der Antike . . . eine einfache Erklärung für das niedrige Niveau der antiken Technologie; die Sklaven hatten kein Interesse an einer Verbesserung ihrer Technik und ihre Verfügbarkeit verursachte, dass man keine Verbesserungen zu suchen

<sup>5</sup> STARR: a. a. O. S. 19: «The nineteenth century was also the era of Karl Marx who viewed the industrial worker of his day as a wage slave. Marxist popularizers of more recent generations have tended strongly to read back the theories of their teachers into ancient society and so have magnified the effects of slavery in the ancient world.»

brauchte.»<sup>6</sup> So einfach finden es die Marxisten aber nicht. Sie sehen die entscheidende Rolle der Produktion ein und erklären, dass die Entstehung der Sklaverei gerade durch den niedrigen Stand, durch die schwache Entwicklung der Produktionskräfte verursacht wurde. Wenn man so dann behauptet, die Sklaverei bringe keine Voraussetzung zur Entwicklung der Produktion, ist es schwer, etwas dagegen einzuwenden. Bei Zwangsarbeit kann man keine Initiative des arbeitenden Menschen erwarten. Es waren aber auch andere nicht weniger bedeutende Gründe vorhanden. Es war kein Zufall, dass sich in der antiken Welt vor allem die Kriegstechnik und die Erzeugung von Luxusgegenständen entwickelte. Die auf Sklaverei gegründete Produktion konnte keine Grossindustrie schaffen, die einen breiten Markt der Konsumgüter voraussetzt. Dazu brauchte man den freien Arbeiter, der gleichzeitig Konsument wäre. Wie es Marx für die westeuropäischen (vor allem englischen) und späterhin Lenin für die russischen Verhältnisse gezeigt hat, ist neben der Schaffung eines freien Arbeiters auch die Entstehung eines inneren Marktes die unbedingte Voraussetzung der kapitalistischen Grossindustrie.<sup>7</sup>

Die Marxisten überschätzen — nach Starrs Meinung — die Rolle der antiken Sklaverei auch in dem Punkte, dass sie diese Erscheinung als den Hauptfehler der klassischen Zivilisation bezeichnen. In diesem Zusammenhang zitiert er den bekannten Satz aus dem ersten Teile des Kapitals, wo Marx sagt, dass «die kleine Bauernwirtschaft und der unabhängige Handwerksbetrieb . . . die ökonomische Grundlage der klassischen Gemeinwesen zu ihrer besten Zeit bilden, nachdem sich das ursprünglich orientalische Gemeineigentum aufgelöst, und bevor sich die Sklaverei der Produktion ernsthaft bemächtigt hat».<sup>8</sup> Bei dieser Gelegenheit greift Starr zu rein politischen Ausfällen, indem er diesen Satz als ein Evangelium bezeichnet und beifügt, dass die Marxisten den Untergang der antiken Gesellschaft — verursacht durch die Sklaverei — als eine Lektion gegen ihre modernen Gegner, die den Sieg des Sozialismus bezweifeln, gebrauchen. Dabei bemerkt er überhaupt nicht, dass Marx an dieser Stelle vom Untergang der antiken Gesellschaft kein Wort sagt. Zwischen dem Zerfall der antiken Zivilisation und der Zersetzung der ökonomischen Grundlage «der klassischen Gemeinwesen zu ihrer besten Zeit» besteht ein grosser Unterschied. Es ist vor allem aus der griechischen Geschichte wohl bekannt, dass die Entwicklung der Sklaverei eine Verdrängung der freien Arbeit und eine Zersetzung des Kollektivs der freien Bürger mit sich bringt.

<sup>6</sup> Ebenda: «To those Marxists who are obsessed by technological problems, the presence of slavery in antiquity . . . is a simple explanation for the low level of ancient techniques, and their availability made it unnecessary to seek improvement.»

<sup>7</sup> K. MARX: Das Kapital I, Berlin 1947, S. 784 ff., V. I. LENIN: Развитие капитализма в России.

<sup>8</sup> STARR: a. a. O.: «To Marxists of more general interests, slavery was the basic flaw of classical civilization. Marx himself laid down the gospel . . .» Vgl. MARX: Das Kapital I, S. 350, A. 24.

Die Zeitperiode der Krisis der griechischen Polis, die mit dem Peloponnesischen Krieg beginnt, endet mit der Entstehung neuer Staatsformen des Hellenismus und mit der neuen, höheren und breiteren Entwicklung der antiken Gesellschaft. Ähnliche Erscheinungen sind uns auch aus der römischen Geschichte bekannt. Die Entwicklung der Sklaverei verursacht zwar eine Krisis der alten republikanischen Verwaltungsformen, führt aber nicht zum Verfall der ganzen Gesellschaftsordnung.

Man darf die Sklaverei nicht als eine gegebene, unveränderliche Institution beurteilen. Zweifelsohne hat sie einen grossen Fortschritt im Vergleich zu den älteren Gesellschaftsordnungen gebracht. Wenn Starr schon das oben erwähnte Marx'sche Urteil über die zersetzende Wirkung der Sklaverei auf die ökonomische Struktur der klassischen Gemeinwesen zitiert, so soll auch bemerkt werden, dass die Marxisten die Sklaverei als eine wichtige, notwendige Stufe in der ganzen historischen Entwicklung schätzen. Prägnant hat es Friedrich Engels formuliert: «Ohne antike Sklaverei kein moderner Sozialismus.»<sup>9</sup> Letzten Endes ist aber die Sklaverei zu einer Bremse der weiteren Entwicklung geworden und musste durch eine höhere sozial-ökonomische Formation ersetzt werden. Dasselbe gilt später von der Leibeigenschaft und Hörigkeit in der feudalen und von der Lohnarbeit in der kapitalistischen Gesellschaft. In diesem Sinne hat also Starr doch recht. Die vorübergehende Dauer der antiken Zivilisation wird zu einem Memento auch für die kapitalistische Gesellschaftsordnung.

Marxisten erkennen also die historische Bedingtheit sowohl als auch Notwendigkeit der Existenz der antiken Sklaverei an. Sie beurteilen diese Erscheinung also weder als eine «schlechte» Sache noch als «einen Krebs im Fleisch der Gesellschaft, der mit ihr wuchs». Diese Worte stammen von dem englischen Historiker F. W. Walbank, den Starr merkwürdigerweise zu einem Marxisten macht.<sup>10</sup>

Starr polemisiert aber nicht nur mit der marxistischen Auffassung oder besser mit der Auffassung, die er für marxistisch hält, sondern auch mit der überwiegenden Ansicht der bürgerlichen Historiographie, die — seiner Meinung nach — die Rolle der Sklaverei in der antiken Gesellschaft überschätzt.

Betrachten wir nun seine Argumentation gegen die Wichtigkeit der antiken Sklaverei. Starr betont, dass in der Gewerbeproduktion neben den Sklaven auch freie Leute arbeiteten. Die Angaben über die Anzahl der Sklaven, für das klassische Athen hält er für übertrieben. Er meint, dass die Sklaven in diesem Stadtstaat weniger als die Hälfte, wahrscheinlich aber nur ein Drittel

<sup>9</sup> F. ENGELS: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Antidühring)* Moskau—Leningrad 1935, S. 184.

<sup>10</sup> F. W. WALBANK: *The Decline of the Roman Empire in the West*, London 1946, S. 23: «...the basis of Greek and Roman civilization, a cancer in the flesh of society which grew with society itself.» Vgl. STARR: a. a. O., S. 19 u. 20: «...that this slavery was a totally bad thing».

oder sogar ein Viertel der Bevölkerung bildeten.<sup>11</sup> Ich kann hier nicht auf das komplizierte Problem der Zahl der athenischen Bevölkerung eingehen. Es ist bekannt, dass in diesem Punkt die Meinungen der einzelnen Forscher weit auseinandergehen. Man kann nur konstatieren, dass Starr die Zahl der athenischen Sklaven soviel als möglich herabsetzen will. Auch wenn die Zahl der athenischen Sklaven so niedrig wäre (was freilich für Starr leicht zu behaupten ist, dabei aber schwer zu beweisen wäre), so ist damit die Behauptung, dass die athenische Ökonomik eine Sklavenhalterökonomik war, bei weitem nicht widerlegt. Wie bekannt, gibt es auch heute in den entwickelten kapitalistischen Staaten kleine Handwerker und Kaufleute, die allein mit eigenen Produktionsmitteln arbeiten, also in keinem Lohnverhältnis stehen. Viel grösser ist freilich die Zahl dieser kleinen selbständigen Produzenten, die keine Arbeitskräfte beschäftigen, in den weniger entwickelten Ländern. Dabei entwickeln sich die kapitalistischen Verhältnisse viel schneller als die auf Sklaverei beruhende Produktionsweise und es liegt im Charakter der kapitalistischen Ökonomik, dass sie die ganze Sphäre ihres Einflusses rasch beherrscht. Wer kann sich also wundern, dass sich in der antiken Gesellschaft während ihrer ganzen Dauer neben der Arbeit der Sklaven auch die Arbeit kleiner Handwerker und Kaufleute erhalten hat. Das spricht überhaupt nicht dagegen, dass der Charakter der antiken Produktionsweise sklavenhalterisch war.

Der Anteil der Sklaven an der Produktion war keinesfalls so unbedeutend, wie es Starr schildern will. In allen Gebieten der Gewerbeindustrie spielten die Sklaven eine grosse Rolle. Wir haben z. B. mehrere Beweise, dass schon im peisistratischen Athen die Arbeit der Sklaven in der Töpferindustrie von grosser Bedeutung war.<sup>12</sup> Es soll auch betont werden, dass Sklaven in grossen Mengen in den wichtigsten Industriegebieten, das heisst im Bergbau und in den Steinbrüchen, die Masse der Arbeiter bildeten. Diese Produktionsgebiete, in denen bekanntlich die schwersten Bedingungen herrschten,<sup>13</sup> erwähnt Starr mit keinem Wort.

Eines der wichtigsten Argumente für seine Konzeption ist — seiner Meinung nach — die grosse Bedeutung der freien Arbeit im Ackerbau. Dazu sei aber gleich bemerkt, dass die schon erwähnte Analogie mit den modernen kapitalistischen Verhältnissen in einem noch grösseren Masse für dieses Produktionsgebiet gilt. Im Ackerbau erhalten sich immer am längsten die alten Produktionsverhältnisse. Auch in den meist entwickelten kapitalistischen Staaten ist die Zahl freier Bauern, die allein mit ihrer Familie ihr Feld bearbeiten, nicht gering. Es ist wahr, dass diese Bauern sich von den kapitalistischen Produktionsverhältnissen nicht trennen können, dass sie sich an der ganzen

<sup>11</sup> STARR: *u. a. O.*, S. 21 f.: «... the most careful estimates... reduce the proportion of slaves to far less than half the population, probably on third or one quarter at most».

<sup>12</sup> Vgl. meine *Raná řecká tyrannis* (Die frühgriechische Tyranis), Praha 1954, S. 342.

<sup>13</sup> Siehe Diod. Sic. III. 12, 3; 13, 1—3; V. 38, 1; Plaut. Capt. 998 ff. u. a.



kapitalistischen Produktion beteiligen. Sie selbst sind aber keine Kapitalisten und auch keine Lohnarbeiter. Es ist nun ganz natürlich, dass auch in der antiken Gesellschaft der freie Kleinbauer eine wichtige Rolle spielte.

Auch hier aber war die Bedeutung der Sklavenarbeit viel grösser als wie es Starr schildert. Wir wissen doch, dass schon in der homerischen Gesellschaft die Arbeit der Sklaven vor allem in der Viehzucht bedeutend war. Ein sehr wichtiger Beweis gegen Starr's Konzeption ist aber das wohlbekannte Gedicht *Erga kai hemeraí* von Hesiodos. Auch der kleine (oder vielleicht mittlere) Bauer im rückständigen Böotien und das bereits im 7. Jahrhundert kann ohne Arbeit der Sklaven nicht bestehen. Es lag schon in dem Charakter des antiken Ackerbaus und wurde vor allem durch den niedrigen Stand der Produktionskräfte verursacht, dass dort kleine Wirtschaftseinheiten, in denen der Eigentümer höchstens mit Beihilfe einer kleinen Anzahl von Sklaven arbeitete, bestanden. Dabei aber dominierte in den antiken Verhältnissen, und zwar gerade zur Zeit der grössten ökonomischen, politischen und gleichzeitig auch kulturellen Entwicklung der alten Welt, in der letzten Phase der römischen Republik und am Anfang des Prinzipates die Arbeit der Sklaven auch im Ackerbau. Starr muss freilich diese Tatsache zugeben, versucht sie aber als eine Ausnahme, die von keiner grossen Bedeutung ist, darzustellen. Seine Argumentation ist in diesem Punkte merkwürdig. Damals führen nämlich die Römer viele Kriege, in welchen sie zahlreiche Gefangene erbeuteten. Was sollten sie nun mit diesem Menschenmaterial anfangen? Da die Gewerbeindustrie in Italien wenig entwickelt war, blieb ihnen nichts übrig, als die Sklaven im Ackerbau zu beschäftigen.<sup>14</sup> Die wahre Sachlage war aber umgekehrt. Die Kriege wurden eben für die Gewinnung neuen Bodens und neuer Arbeitskräfte geführt. Sie waren eine notwendige Voraussetzung der Existenz und Entwicklung der damaligen Staaten. Es ist kein Zufall, dass immer ein ökonomisch entwickeltes und politisch starkes Zentrum entstand, welches dann aus der Nachbarwelt die notwendigen Kräfte zu verschaffen strebte. Diese Erscheinung kennen wir aus der griechischen (das athenische «Reich», Kampf um die Hegemonie u. a.) sowie aus der römischen Geschichte. Die Situation war also nicht so, dass die Römer in den Kriegen Sklaven gewannen und nicht wussten, was sie mit ihnen anfangen sollten, sondern sie führten zweifelsohne die Kriege gerade deswegen, um neuen Boden, neue Sklaven und andere Reichtümer zu gewinnen. Nur dann konnte sich ihre Wirtschaft weiter entwickeln. Wie es schon Marx im II. Teile seines Kapitals konstatiert hat, «auch das Sklavensystem — sofern es in Agrikultur, Manufaktur, Schiffsbetrieb etc., die herrschende Form der produktiven Arbeit ist, wie in den entwickelten Staaten Griechenlands und im Rom — behält ein Element der Naturwirtschaft bei. Der Sklavenmarkt selbst erhält beständig Zufuhr seiner Arbeitskraftware

<sup>14</sup> STARR: II. II. O., S. 26.

durch Krieg, Seeraub etc., und dieser Raub ist seinerseits nicht durch einen Zirkulationsprozess vermittelt, sondern Naturalaneignung fremder Arbeitskraft durch direkten physischen Zwang».<sup>15</sup>

Es war also ganz natürlich und gesetzmässig, dass die Sklavenhalterverhältnisse die römische Ökonomik immer mehr durchdrangen und dass die Sklaven immer mehr auch im Ackerbau benützt wurden. In dieser Zeitperiode erreichte auch die antike, auf der Sklaverei beruhende Ökonomik ihren Höhepunkt.

Es sei auch betont, dass die Existenz der Sklaverei und ihre grundsätzliche Bedeutung für die antike Gesellschaft auch das damalige Denken tief beeinflusst hat. Starr erwähnt zwar einige Ansichten Platons und Aristoteles, bezeichnet aber die bekannte Charakteristik des Sklaven aus der Politik als «organon empsychon» nur als das Urteil eines antiken Denkers.<sup>16</sup> Die Vorstellung, dass keine Gesellschaft ohne Sklaverei existieren kann, war aber in der Antike ganz allgemein verbreitet. Für die antiken Ideologen gab es nur eine solche Gesellschaft, welche die Arbeit der Sklaven voraussetzt.

Alle diese Erwägungen führen zu dem Schluss, dass die Arbeit der Sklaven für die Existenz und Entwicklung der antiken Gesellschaft notwendig war. Wenn Starr am Ende seines Artikels sagt, dass es keine Nachrichten gibt, aus denen man schliessen könnte, dass die Sklaven *alle* Arbeit leisteten, hat er bestimmt recht. Das behauptet aber meines Wissens nach niemand, sei es ein Anhänger des «Humanitarianismus des 19. Jahrhunderts», oder des «marxistischen Totalitarismus des 20. Jahrhunderts», wie es Starr qualifiziert.<sup>17</sup> Es kann aber bewiesen werden, dass ohne Sklaverei die Entwicklung der antiken Ökonomik und der ganzen Kultur unmöglich gewesen wäre.

Ganz verschieden ist der Standpunkt M. I. Finley's in seinem Artikel über die Sklaverei in der griechischen Welt. Er hält die Sklaverei für ein wichtiges Phänomenon in der antiken Gesellschaft. Der Vorteil seiner Konzeption liegt auch darin, dass er die historische Entwicklung dieser Beziehung erkennt. Er betont, dass es in einer älteren Zeitperiode und in den weniger entwickelten Gemeinden eine primitivere Form der Sklaverei gab und dass die Sklaverei eine entscheidende Rolle gerade «in den ökonomisch und politisch fortschrittlichen Gemeinden» spielte.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> K. MARX: Das Kapital II, Berlin 1948, S. 484.

<sup>16</sup> STARR; S. 30: «An ancient thinker could assert and try to prove that a slave was an animate instrument».

<sup>17</sup> STARR; S. 31: «In general, however, I would urge that one view ancient slavery without the blinkers of nineteenth-century humanitarianism or twentieth-century Marxist totalitarianism. In the most advanced economic centers slavery certainly was a means of providing additional power and so increased production; it was of real importance in furthering the advance of such areas. Yet nowhere, not even in the late Roman Republic, does evidence show that slaves did all the work.»

<sup>18</sup> FINLEY: Historia 1959, S. 145: «How completely the Greeks always took slavery for granted as one of the facts of human existence is abundantly evident to anyone who has read their literature.» S. 147: «By and large, the slave proper was the decisive figure ... in the economically and politically advanced communities.»

Er beschäftigt sich auch mit der Frage der Quellen der sklavischen Arbeitskraft. Neben den Kriegen, Piraterie usw. sieht er eine nicht unbedeutende Quelle in den im Hause geborenen Sklaven. Er gibt zu, dass diese Art der Sklaven keine allzu entscheidende Rolle in der Ökonomik spielte, meint aber in diesem Punkte eine «falsche Vorstellung» beseitigen zu müssen. «Es wird mitunter gesagt, dass es ein demographisches Gesetz gibt, nach welchem die Sklavenbevölkerung sich nicht reproduziert, dass sie immer von aussen ergänzt werden muss. Ein solches Gesetz ist ein Mythos; das kann auf Grund der Angaben über die Südstaaten (d. h. der Vereinigten Staaten Nordamerikas — P. O.) kategorisch behauptet werden, Angaben, die statistisch und verlässlich sind.»<sup>19</sup> Das hier gemeinte «mythische» Gesetz ist gewiss die schon erwähnte Charakteristik Karl Marx'. Wie ich bereits betonte, liegt es in dem Charakter der antiken Ökonomik, dass sie sich ohne ständige Zufuhr der Arbeitskraft von aussen nicht entwickeln kann. Das bedeutet freilich nicht, dass es keine im Hause geborenen Sklaven gab. Dies war aber — wie es Finley auch zugibt — nur in seltenen Fällen möglich, da nur bei wenigen Sklavenkategorien eine Voraussetzung zum Familienleben gegeben war. Für einen Sklavenhalter war auch die Erziehung der Sklavenkinder nachteilig und daher unerwünscht. Es war für ihn viel bequemer, sich einen erwachsenen Sklaven auf dem Sklavenmarkt zu kaufen. Ein Vergleich mit den Verhältnissen in den Südstaaten Nordamerikas kann hier wenig beweisen. Man darf nicht vergessen, dass die Sklaverei in den Vereinigten Staaten im Rahmen der sich rasch entwickelnden kapitalistischen Wirtschaftsweise existierte. Der Entwicklungsgrad der Produktionsmittel und auch die Höhe der Mehrwert waren in beiden zeitlich so weit getrennten Gebieten ganz verschieden. Auch wenn also Finley diese wichtige Marx'sche Charakteristik der Sklavenhalterökonomik als einen Mythos bezeichnet, kann er sie doch nicht wegschaffen. Es ist auch kein Zufall, dass er gleich nach seinem eben zitierten Urteil konstatieren muss, dass die «Mehrheit der Sklaven Fremde waren», dass auch die Sklaven, die griechischen Ursprungs waren, nicht aus der Polis, in der sie arbeiteten, stammten, sondern von aussen, also ausserhalb der eigenen Ökonomik hergebracht wurden.<sup>20</sup>

Finley spricht auch von den grossen Sklavenaufständen in der hellenistischen und römischen Welt nach dem Jahre 140 v. u. Z. Man kann aber seiner Behauptung, dass «die freien Armen im Ganzen einfach beiseite standen»,<sup>21</sup> nicht zustimmen. Was den Aufstand des Aristonikos betrifft, so weiss man,

<sup>19</sup> A. a. O., S. 152: «...to remove a fallacy. It is sometimes said that there is a demographic law that no slave population ever reproduces itself, that they must always be replenished from outside. Such a Law is a myth: that can be said categorically on the evidence of the southern states, evidence which is statistical and reliable.»

<sup>20</sup> S. 153: «The impression one gets is clearly that the majority of the slaves were foreigners. In a sense, they were all foreigners. That is to say, it was the rule (apart from debt bondage) that Athenians were never kept as slaves in Athens, or Corinthians in Corinth.»

<sup>21</sup> S. 154: «...the free poor on the whole simply stood apart.»

dass in seinem Heer die freien Armen mit den Sklaven gemeinsam kämpften. Aus dem ersten sizilischen Aufstande berichtet Diodor, dass das arme Volk «sich freute, da es die Ungleichheit des Schicksals und die Verschiedenheit des Vermögens hasste».<sup>22</sup> Und die Bemerkung Appians, dass «die Freien aus den Feldern» einen Anteil an dem Aufstande des Spartakus nahmen, ist allgemein bekannt.<sup>23</sup> Es sei aber gesagt, dass die Freien (mit Ausnahme des Aristonikos-aufstandes, dessen Charakter ein etwas anderer war) immer nur eine kleine Minderheit bildeten, dass es vor allem Besitzlose und Tagelöhner waren und dass sie oft neben den Sklaven auf den sizilischen bzw. süditalischen Latifundien schwer arbeiten mussten.

Finley stellt bei dieser Gelegenheit auch die Frage, warum keine grossen Sklavenaufstände (mit Ausnahme der Helotenaufstände) aus der älteren Zeitperiode der griechischen Geschichte zu verzeichnen sind. Er versucht festzustellen, welche Bedingungen den Ausbruch der Unzufriedenheit hervorrufen und führt an, dass grosse Not und Hunger gewöhnlich keine guten Voraussetzungen zu einem Aufstand, der Mut und Ausdauer erfordert, sind. Solche ganz allgemeine Erwägungen bieten jedoch keine Lösung. Ein Aufstand wird zwar durch ein subjektives Streben der Aufständischen geführt, dabei sind aber immer objektive Bedingungen nötig. Es ist kein Zufall, dass gerade in der Zeit, als sich in der Gesellschaft grosse Widersprüche gehäuft hatten (zu Ende der römischen Republik), es in drei auf einander folgenden Generationen zu grossen Sklavenaufständen gekommen war, die als der wichtigste Ausdruck der Krisis der römischen Republik zu bezeichnen sind.

Charakteristisch für die Konzeption Finleys ist seine Verlegenheit, mit der er die Institution der antiken Sklaverei betrachtet. Es sei schwer ein klares Urteil «auch unter normalen Umständen» auszusprechen. Nun sei es aber «durch zwei sonderbare Faktoren, die die moderne Gesellschaft bringt, beinahe unmöglich geworden». Der erste Faktor ist — seiner Meinung nach — durch moralische Aspekte motiviert. Man bewundert die griechische Zivilisation und will daher den Makel der Sklaverei von ihr beseitigen oder mindestens die Bedeutung der antiken Sklaverei schwächen. «Der zweite Faktor ist mehr politisch», erklärt dann Finley, «und geht mindestens bis zum J. 1848 zurück, in welchem das Kommunistische Manifest proklamierte: „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen. Freier und Sklave, Patrizier und Plebejer, Baron und Leibeigener, Zunftbürger und Gesell, kurz, Unterdrücker und Unterdrückte standen im steten Gegensatz zueinander . . .» «Seither war» — nach Finley — «die antike Sklaverei zu einem

<sup>22</sup> Diod. XXXIV—XXXV 2,48: ὁ δημοτικὸς ὄχλος οὐχ ὅλον συνέπασχεν, ἀλλὰ τοὺν-αντίον ἐπέχαιρε προσεπιφθονῶν ἀνίσων τύχης καὶ ἀνωμάλου ζωῆς.

<sup>23</sup> Appian. B. C. I 116, 540: πολλοὺς ἀποδιδράσκοντας οἰκέτας καὶ τινας ἐλευθέρους ἐκ τῶν ἀγρῶν ὑποδεχόμενος. Vgl. J. BURIAN: 'Ελευθέροι ἐκ τῶν ἀγρῶν αὐροντάσι Spartakovo (. . . und der Aufstand des Spartakus), Listy filologické 80, 1957, S. 197—203.

Schlachtfeld zwischen Marxisten und Nichtmarxisten, zu einer politischen Losung eher als zu einem historischen Phänomen geworden.»<sup>24</sup> Was den ersten Punkt betrifft, kann man Finley beistimmen, dass viele Forscher aus einer subjektiven Neigung die antike Gesellschaft einseitig idealisieren, dass sie neben dem Licht keinen Schatten sehen wollen.

Sehr belehrend ist Finleys zweites Argument. Es zeigt sich hier, wie in dem Artikel von Starr, dass die bürgerlichen Gelehrten, die sich mit den grundsätzlichen Fragen der antiken Geschichte beschäftigen, die marxistische Historiographie nicht mehr ignorieren können. Die Marxisten überschätzen jedoch die Wirkung der antiken Sklaverei nicht und suchen keine oberflächlichen Analogien mit den modernen kapitalistischen Verhältnissen. Sie sind sich des grundsätzlichen Unterschiedes zwischen der antiken Sklaverei und der kapitalistischen Lohnarbeit bewusst. Die bürgerlichen Historiker hingegen, welche die kapitalistische Gesellschaft für die Gesellschaft *kat' exochen* halten (ähnlich wie die antiken Philosophen sich keine andere als die auf der Sklaverei beruhende Gesellschaft vorstellen konnten), sind nicht im Stande die Bedeutung der antiken Sklaverei objektiv zu beurteilen. Ihre Konzeption hindert sie, den Klassencharakter der kapitalistischen Gesellschaft und daher auch den wahren Charakter der Sklavenhaltergesellschaft zu erkennen. Deswegen unterschätzen oder verurteilen sie die Wirkung der antiken Sklaverei, können jedoch ihre Bedeutung nicht erklären.

Das äussert sich auch in Finleys Artikel, obwohl darin mehrere ganz treffende Beurteilungen enthalten sind und obwohl der Autor die Idealisierung und Unterschätzung der antiken Sklaverei scharf bekämpft. Seine Inkonsistenz und Verlegenheit ist vor allem aus seinem Verzicht auf die Erkenntnis der grundsätzlichen Rolle der Sklaverei in der griechischen Ökonomik ersichtbar. Er kommt zwar zu der Schlussfolgerung, dass «die Sklaverei ein grundsätzliches Element in der griechischen Zivilisation war», gleichzeitig aber fürchtet er zu weit zu gehen und hält daher für notwendig beizufügen: «Es wäre vielleicht am besten das Wort grundsätzlich überhaupt zu vermeiden, weil es schon als ein technischer Ausdruck von der marxistischen historischen Theorie vorbehalten war.» Es habe aber keinen Sinn zu prüfen, ob die antike Gesellschaft auf der Sklaverei konstituiert wurde. Viel nützlicher soll — seiner Meinung nach — die Feststellung der Funktionierung der Sklaverei in der

<sup>24</sup> FINLEY: a. a. O., S. 160: «...some judgment about the slavery. This would be difficult enough to do under ordinary circumstances; it has become almost impossible because of two extraneous factors imposed by modern society. The first is the confusion of the historical study with moral judgments about slavery. . . . The second factor is more political, and it goes back at least to 1848, when the *Communist Manifesto* declared that 'The history of all hitherto existing society is the history of class struggles etc. . . .' Ever since, ancient slavery has been a battleground between Marxists and non-Marxists, a political issue rather than a historical phenomenon.»

antiken Gesellschaft sein.<sup>25</sup> Es bleibt freilich ohne Zweifel, dass die konkrete Erforschung einzelner Formen, Etappen, Äusserungen usw. der antiken bzw. griechischen Sklaverei sehr wichtig ist. Es darf aber nicht bei einer empirischen Feststellung bleiben. Das könnte nur zu positivistischen und daher oberflächlichen Beobachtungen führen. Wenn Geschichte eine Wissenschaft sein will, dann darf sie nicht nur die Funktionierung der einzelnen Erscheinungen durchforschen und beschreiben, sondern muss auch die Zusammenhänge und vor allem die Ursachen suchen.

Finley konstatiert zwar richtig, dass gerade in den Gemeinden, wo die individuelle Freiheit des Bürgers am meisten entwickelt war, auch die Benützung von Sklaven dominierte.<sup>26</sup> Er fragt aber nicht, worin dieser scheinbare Widerspruch lag. Er sieht nicht den dialektischen und historischen Zusammenhang beider Erscheinungen. Er sieht nicht, dass nur die Entwicklung der Sklavenhalterbasis die politischen Formen der freien griechischen Poleis ermöglicht hat. Die Durchforschung der einzelnen Äusserungen der antiken Sklaverei kann nur dann zu objektiv geltenden Ergebnissen führen, wenn man die objektiven Gesetzmässigkeiten der historischen Entwicklung voraussetzt, wenn man sich zur historisch-materialistischen Geschichtsauffassung als zu einer Verallgemeinerung des objektiven historischen Prozesses bekennt.

<sup>25</sup> S. 161: «It seems to me that, seeing all this, if we could emancipate ourselves from the despotism of extraneous moral, intellectual, and political pressures, we could conclude, without hesitation, that slavery was a basic element in Greek civilization... Perhaps it would be best to avoid the word basic altogether, because it has been preempted as a technical term by the Marxist theory of history... The question which is most promising for systematic investigation is not whether slavery was the basic element, or whether it caused this or that, but how it functioned.»

<sup>26</sup> S. 164: «...the cities in which individual freedom reached its highest expression — most obviously Athens — were cities in which chattel slavery flourished».



## TERENTIANA

1. Die römische Komödie wurde von der philologischen Forschung fast bis auf unsere Tage als bloße Nachahmung der neuen attischen Komödie behandelt und Terenz selbst gar nur als ein gewandter Übersetzer angesehen.<sup>1</sup> Sie stellte aber auch zugleich in Abrede, dass die Vertreter der neuen attischen Komödie, so auch Menander eine Stellungnahme gegenüber den Gesellschaftsproblemen von allgemeinem Interesse ihres Zeitalters eingenommen hätten. So unterschätzt auch Duckworth, der Autor einer der neuesten Monographien über die römische Komödie völlig die politische und gesellschaftliche Anteilnahme der neuen attischen Komödie.<sup>2</sup> Es ist unter solcher Einstellung und Betrachtungsweise nicht überraschend, dass bis auf den heutigen Tag so wenig unternommen wurde auf dem Gebiete der Erforschung und Ausbeutung über all das was von soziologischem Interesse in den römischen Komödien — insbesondere in den Stücken von Terenz — verkündet worden war.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Die Kritik dieser Auffassung und die Erklärung der Zielsetzung und des Vorgehens Terenz' gibt I. LANA: *Terenzio e il movimento filellenico* in Roma I., Riv. Fil. 25, 1947. 45—46, 52—53. — W. LUDWIG (Von Terenz zu Menander. Phil. 103 (1959) 2. vergl. 27—28.) bezeichnete noch unlängst die Rekonstruierung und strukturelle Analyse des griechischen Originals als erstrangig wichtig, zumindest aber als Vorbedingung um die dichterische Leistung von Meander bzw. von Terenz beurteilen zu können und kam zu ein nicht schmeichelhaften Ergebnis auf den letzteren (37—38.); wohl aber hält auch er selbst diejenigen in Evidenz, welche in den für die Untersuchung der Kontaminationsfrage angewandten Bemühungen eine unfruchtbare Verirrung sehen (S. 1. Anm. 4.). — Zu der Problematik von Übersetzung — unversehrte Übertragung — originale Schöpfung im Verhältnis zu der griechischen und lateinischen Dichtung s. zuletzt U. KNOCH: Über die Aneignung griechischer Poesie im älteren Rom. Gymn. 65 (1958) 231 f.

<sup>2</sup> Vergl. G. E. DUCKWORTH: *The Nature of Roman Comedy*. Princeton 1952. 285. — I. LANA: rechnet der in aristokratischem Geist geschriebenen Monographie E. PARATORES (*Storia del Teatro latino*. Milano 1957) mit Recht als Fehler an, dass darin die Geschichte der römischen Bühne, insbesondere die des Lustspiels vom gesellschaftlich-politischen Leben losgerissen untersucht und die Zusammenhänge mit der konkreten historischen Lage ganz ausser acht lässt sind (Riv. Fil. N. S. 36 (1959) 198, 200.); Lana gab den Umriss seines einwandfreien Gesichtspunktes bereits früher bekannt (Anm. 1, a. a. O. 52.).

<sup>3</sup> Eine eindrucksvolle Kritik der einseitig formellen Prüfung über das römische Drama gab zuletzt B. BILINSKI in seiner Arbeit: *Accio ed i Gracchi. Contributo alla storia della plebe e della tragedia romana*. (Acc. Polacca di Sci. e Lett. Bibliotheca di Roma. 3 (1958) 5—8.), in der er die grundlegende Bedeutung der historischen Betrachtungsweise, der didaktischen und politischen Rolle des Dramas und die der Aufklärung ihrer



Zu den schönsten Hoffnungen berechtigt uns, dass die erfreuliche Entdeckung der ersten vollständigen neuen attischen Komödie, des *Dyskolos* von Menander die erwünschte Wendung in beiden Richtungen erbringen wird. Der erste ungarische Übersetzer des *Dyskolos*, der an das Stück auch analytisch herangetreten ist, konnte bereits feststellen: «Nur mit gewissen Beschränkungen ist es gültig, dass sich die Dichter der neuen Komödie indifferent gegen die Politik verhalten . . .» Dass das Interesse Menanders und seines Publikums «bereits im alten Athen den Horizont auf die Konflikte des Individuums und des Familienlebens verengt hatte, ist ein . . . Vorurteil, dem wir jetzt, im Besitze des *Dyskolos* noch leichter entgegentreten können als zuvor. Auf Grund der im Laufe der Auslegung des *Dyskolos* gewonnenen Lehren, können wir hinter den Konflikten des Individuums und des Familienlebens auch in den anderen Fragmenten mit Recht die tiefere Erkenntnis der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Zusammenhänge vermuten . . .»<sup>4</sup>

Durch das Auftauchen eines kompletten menandrischen Werkes verschwindet auf einen Schlag die Bedeutung der auf die «Rekonstruktion», strukturelle Analyse des griechischen Originals gerichtete Sisypusarbeit und an die Stelle der Analyse destruktiven Sinnes wird der Weg für die römische Komödie, so auch für die Stücke von Terenz, mit verpflichtender Kraft geöffnet, die als Kunstwerk und zwar als solches Kunstwerk bewertet und ausgebeutet werden sollen, die die Ideenwelt seines Zeitalters in der traditionellen Form darstellen.<sup>5</sup>

Es ist zu hoffen, dass die Forscher der Aufklärung und Interpretation der römischen Komödie — so auch den Stücken von Terenz — den eigenartig römischen, durch Zeit und Umstände der Niederschrift bestimmten bzw. abgetönten Zügen und Elementen in der Zukunft eine grössere Aufmerksamkeit zuwenden und dass sie — wenn es sich um einfache Übertragungen handeln sollte — nicht versäumen werden auch die Ursachen, die das Übertragen zeitgemäss und wünschenswert machten, aufzudecken.

aktuellen gesellschaftlichen Zusammenhänge betonte. (Über seine diesbezüglich angestellten Versuche, insbesondere im Zusammenhänge mit dem Drama siehe ebd. Anm. 9.). — Ein fruchtbarer Versuch ähnlichen Charakters ist auf dem Gebiete des Lustspieles in bezug auf Plautus die Arbeit von W. HOFFMANN: Der Schlachtbericht in Plautus's Amphitruo (V. 203—261) F. u. F. 33 (1959) 207—210. Die Plautinischen Sklaven. Sozialökonomische Verhältnisse im Alten Orient und im Klassischen Altertum. 1. Tagung d. Sektion Alte Geschichte d. Deutschen Historiker-Gesellschaft. Berlin, Akad. Verlag. 1960 (in Druck). Zu der Lage der sich mit Terenz beschäftigenden modernen Forschung siehe Anm. 15, 19/a, 21, 26. Es liegt an der Sache selbst, dass diese Anforderungen sich in höchstem Masse bei Plautus ergeben, wobei wir beispielsweise an die Arbeiten von Ed. Fraenkel und Di Costa denken.

<sup>4</sup> I. TRENCSENYI-WALDAFFEL: Az új Menandros (Der neue Menander). Magy. Tud. 1959. 374, 375. Die vollständige Übersetzung des *Dyskolos* s. Ant. Tan. 6 (1959) 185 f. — Für die Zusammenhänge der Knemon-Darstellung des *Dyskolos* mit den wirtschaftlich-gesellschaftlichen Problemen des menandrischen Zeitalters s. noch A. BARI-CAZZI: Athen 37 (1959) 189 f.

<sup>5</sup> E. REITZENSTEIN: Terenz als Dichter. Leipzig 1940. 9, 11, 69.

2. Der einzige Gesichtspunkt von gesellschaftlichem Interesse, das beim römischen Lustspiel selbst Duckworth (a. a. O.) nicht in Abrede stellt, ist die Stellungnahme in der Frage der Erziehung.

Das Problem der Erziehung rückte in Rom in der Zeit nach dem zweiten Punischen Krieg tatsächlich in den Vordergrund. Die Umwälzungen, die im Zusammenhang der Macht- und Handelsexpansion Roms nicht den kleinsten Winkel des italischen Wirtschafts-, Gesellschafts- und Privatlebens unberührt liessen, blieben wie auf die anderen für heilig gehaltenen Anschauungen, so auch auf die traditionellen Prinzipien und Gesichtspunkte der Erziehung nicht ohne Wirkung. Im Gegenteil, gerade die Erziehung war einer der wichtigsten Vermittler der neuen Ideen, der neuen Auffassung und des neuen Geschmacks.<sup>6</sup> Dass sich der Gegensatz zwischen der alten und der neuen Auffassung in dieser Hinsicht bereits bei Plautus geltend macht, ist ebenso verständlich, wie der Umstand, dass in seinen Stücken dem anderen, noch zentralerem Problem, die gegenüber den Sklaven zu befolgenden Behandlung, der Bestrafung der Sklaven eine wichtige Bedeutung zukommt.<sup>7</sup>

Wir treffen bei Plautus die Gegenüberstellung der beiden Auffassungen z. B. in seinem *Bacchides* an. Der liberale Vater Philoxenus betrachtet die Liebelein seines Sohnes mit einem verständnisvollen Lächeln auf:

*Minus mirandum, illaec aetas si quid illorum facit*  
*Quam si non faciat: feci ego istaec itidem in adulescentia* (409—10)

Philoxenus ist sich bewusst, dies sei nur eine vorübergehende Erscheinung:

*Iam aderit tempus, quom sese ipse oderit* (417)

Der Sklave Lydus, ein alter Pädagoge ist nicht mehr so nachsichtig und kann nicht darüber hinwegsehen, dass der junge Pistoclerus *«meretricem indigne deperit»* (470), sich sogar seinem Herren widersetzt:

*Sed tu, qui tam corrupto dicis causam filio,*  
*Eademne erat haec disciplina tibi, quom tu adulescens eras?* (420—21)

Dann — als hörten wir das spätere Gedonner von Horaz<sup>8</sup> — erinnert er seinen Herren an die harten Leibesübungen ihrer Jugendzeit im Gymnasium:

*. . . Ibi cursu, luctando, hasta, disco, pugilatu, pila,*  
*Saliendo sese exercebant magis quam scorto aut suaviis:*  
*Ibi suam aetatem extendebant, non in latebrosis locis . . .* (428—30)

<sup>6</sup> Vgl. F. KLINGNER: Cato Censorius u. die Krisis des röm. Volkes. D. Antike 10 (1934) 242.

<sup>7</sup> Vgl. meine Studie zu der «Terenz in Ungarn» zweisprachigen Ausgabe des Phormio. Anm. 67, 68 (in Druck).

<sup>8</sup> C. III. 2, 1—6., 6, 33—44., 24, 51—60. vergl. I. 8.

Der Vater gibt zu, dass es so war, winkt jedoch seinen grollenden Sklaven ab:

*Alii, Lyde, nunc sunt mores* (432)

Der alte Lydus lässt es jedoch nicht dabeibleiben, sein Ideal ist Mnesilochus — es sei bemerkt: mit genauso schwach begründet, wie Ctesipho das Ideal von Demea im terenzischen Stück *Adelphoe* darstellt — und dieser Mnesilochus ist es, der der Meinung Lydus' nach:

*In mare it, rem familiarem curat, custodit domum:  
Obsequens oboediensquest mori atque imperiis patris* (458—59)

Die als Beispiele angeführten Zeilen 428—430 (vergl. 424—25) knüpfen sich fest an das griechische Original, wir wissen doch, dass daran, dass in Rom nicht nur die Teilnahme des Scipio Africanus an den Leibesübungen des griechischen Gymnasiums während seines sizilianischen Aufenthaltes (im Jahre 204) Anstoss erregt hat (Liv. XXIX. 19, 11—12), sondern es konnte aber die im griechischen Erziehungswesen und Leben eine derart zentrale Bedeutung besitzende Athletik in Rom auch späterhin keine Wurzeln schlagen. Auch kam die Jagd nicht in Mode. Von Polybios erfahren wir (XXXI. 25), dass die Zeitgenossen des Scipio Aemilianus zu diesem in Griechenland so beliebten, mannhaften Zeitvertreib sich niemals Zeit ersparten. — Die alte römische Erziehung wollte die Jugend an die bauerliche Arbeit gewöhnen und ihr Vorbild war Cincinnatus; der römische Jüngling der alten Zeiten erlernt vor und über allem die landwirtschaftliche Arbeit, die Verwalt des Gutes.<sup>9</sup> Wie im *Mercator* — in einem der frühesten Stücke von Plautus<sup>10</sup> — der junge Charinus die vorwurfsvollen Anspielungen seines Vaters über dessen Jugendzeit anführt:

... *multo opere immundo rustico se exercitum* (65)

*rus rusum confestim exigi solitum a patre,  
ibi multo primum sese familiarum  
laboravisse, quom haec pater sibi diceret:  
tibi aras, tibi occas, tibi seris, tibi item metis,  
tibi denique iste pariet laetitiam labos'* (68—72)

<sup>9</sup> Vgl. H. I. MARROU: Geschichte d. Erziehung im klassischen Altertum. Freiburg—München 1957. 345, 351. — In dieser Hinsicht kann Catos *de agr.* für eine geglückte Kontamination des traditionellen Erziehungsideals und der Interessen, Gesichtspunkte des auf Profit hinarbeitenden warenherzeugenden Mittelbesitzes angesehen werden.

<sup>10</sup> Für die Chronologie der Stücke von Plautus s. K. BÜCHNER—J. B. HOFMANN: Lateinische Literatur u. Sprache... Bern 1951. 15. F. DELLA CORTE: Da Sarsina a Roma, Genova 1952. 52—70. — Unzugänglich waren für mich: A. DE LORENZI: Cronologia ed evoluzione Plautina. Quadreni filol. 5 (1952) und K. H. E. SCHUTTER: Quibus annis comediae Plautinae primum actae sunt quaeritur. Diss. Groningen. 1952.

Der alte Philto verpönt im *Trinummus* auf Grund des *mos maiorum*, der *mores antiqui*<sup>11</sup> die Sitten seiner eigenen Zeit und bedauert diese Zeiten erlebt zu haben (II. 2). Seinen Sohn Lysiteles wollte er seinen alten Prinzipien entsprechend erziehen:

*Novi ego hunc saeculum moribus quibus sit . . .* (282)

*Quae ego tibi praecipio, ea facito* (295—96)

Wem würden beim Lesen dieser Zeilen nicht die an seinen Sohn gerichteten Mahnungen Catos in den Sinn kommen. O. Jurewicz<sup>12</sup> stellt mit Recht fest, dass Cato und Plautus die gleiche Auffassung vertreten in der Ablehnung von Luxus, Köchen, Erziehung, Hetären, Griechen, der griechischen Literatur und Philosophie, der Ärzten — und fügen wir hinzu: dem fremden Kult und den Wahrsagern.<sup>13</sup> Als hätte Plautus sein Erziehungsideal direkt von Cato modelliert. S. *Mostellaria* (120—21, 126—27):

*Primim dum parentes fabri liberorum sunt :*

*Ei fundamentum subtruunt liberorum. —*

*Expoliunt, docent, litteras, iura, leges*

*Sumptu suo et labore . . .*

— Denken wir nur daran, mit welcher ängstlicher Sorge Cato — nach gleichlautender Bezeugung unserer Quellen — seinen ersten Sohn, M. Porcius Cato Licinianus erzogen hat. In seinen Werken, in welchen er auf die Erziehung seines Sohnes bedacht war, kommt grundsatzgetreu dieselbe Auffassung zur Geltung wie in seiner Tätigkeit als Zensor, in seinen Diskussionen und Prozessen, in seinen grösseren Arbeiten oder in seinem Auftreten im Senat gegen die «gefährlichen» neuen Erscheinungen (Bacchanalien, griechische Philosophen, Rhetoren usw.). In diesem Sinne ist wahrlich stichhaltend, was Cicero (de rep. II. 1, 1) über ihn sagt: *orationi vita admodum congruens*. Die morale Anschauung, das Leitmotiv seiner an seinen Sohn gerichteten Schriften sind gleichlautend mit dem uns in Gänze überlieferten Werke *De agri cultura*: die Propaganda für das alte römische Landleben.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Für die Bedeutung der *mos maiorum* in der Erziehung s. H. I. MARROU: a. a. O. 340. Für die bestimmende Bedeutung der mit dem Begriff «*mos maiorum*» bezeichneten ethnischen Tradition im römischen Privat- und öffentlichen Leben s. M. POHLENZ: Die Stoa I. Göttingen 1948. 257—58.

<sup>12</sup> Plautus, Cato der ältere und die römische Gesellschaft. (Aus der altertumskundl. Arbeit Volkspolens. Schriften d. Sekt. f. Altertumswiss. d. D. A. d. W. zu Berlin. Bd. 13 (1955) 56. Vgl. A. BESANÇON: Les adversaires de l'hellénisme à Rome pendant la période républicaine. (Diss.) Lausanne 1910, S. 6—7. 69. I. LANA: Anm. I. a. a. O. 49—51., 161.

<sup>13</sup> Vgl. Ant. Tan. 3 (1956) S. 84, 85. Anm. 11, 26 bzw. Annal. Univ. Budapest. Sect. Philol. I. 1957. S. 92, 93. Anm. 11, 26.

<sup>14</sup> Libri ad Marcum filium: *Vir bonus, Marce fili, colendi peritus, cuius ferramenta splendent* (Frg. 6. Jordan) de agr. praef. 2. et *virum bonum quom laudabant, ita laudabant, bonum agricolum bonumque colonum*.

Ähnlich der Vertretung der alten Auffassung, machten sich natürlicherweise auch die Werbeleiter der neuen Prinzipien bemerklich. Der sich für den modernen Standpunkt einsetzende philhellenisch gesinnte Scipionenkreis nahm für die Popularisierung seiner Ansichten, für die Kritik des Alten neben der Geschichtsschreibung auch die Bühne in Anspruch. F. Della Corte sieht z. B. bei Terenz in den Zeilen 213–18 seines Stückes *Heautontimorumenos* eine an *Catos libri ad Marcum filium* betitelte Schrift pädagogischen Charakters gemachte kritische Anspielung.<sup>15</sup> Ob es sich wohl auch so verhält, ist fraglich,<sup>16</sup> darin hat aber der Autor des — auch von anderem Gesichtspunkt — hervorragenden Werkes<sup>17</sup> unbedingt recht, dass Terenz in den *Adelphoe* die konservative und die moderne Pädagogik, die Auffassung des Cato und die des Aemilius Paulus — im Dienste um den Sieg der neuen Ideen — einander entgegenstellen wollte<sup>18</sup> und den Effekt des Kontrastes zu steigern sucht, indem er Demea und Micio, die beiden Alten gegensätzlichen Charakters einander gegenüberstellte.<sup>19</sup> — Eine andere Frage wäre aber ob die zwei Darsteller ganz einfach an Stelle der beiden historischen Persönlichkeiten eingesetzt werden könnten.

I. Lana wies bereits vor Della Corte darauf hin,<sup>19a</sup> dass dem aufmerksamen Leser unwillkürlich der Zusammenhang zwischen der Gestalt von Demea und der des Zensors Cato auffällt; nach Lana nahm Terenz mit der Darstellung Demeas Cato bzw. den Typus der sich an den Traditionen ängstlich festhalten- den Konservativen aufs Korn. Genaue Hinweise persönlichen Charakters werden — seiner Meinung nach — deshalb vermisst, weil Terenz seinen Angriff nicht gegen eine Person richtet, sondern ihn gegen einen Geschmack, eine Richtung, Mentalität führt.

Ein unanfechtbares Verdienst I. Lanas und Della Cortes besteht darin, dass sie — wie wir sehen werden nicht ohne humanistischen Vorereignisse — den ersten Schritt in der modernen Fachliteratur getan haben, um sich Terenz und

<sup>15</sup> Catone Censore. La vita e la fortuna. 1949. Torino, 77.

<sup>16</sup> Meines Erachtens konnte dieser Hieb auch gegen die folgende Feststellung des grossen Vorgängers, Plautus gerichtet gewesen sein: *Non aetate, verum ingenio apiscitur sapientia* (Trin. 367.).

<sup>17</sup> Vgl. Ant. Tan. 3 (1956) 86. 4 (1957) 307. bzw. Annal. Univ. Budapest. Sect. Philol. I. 1957. Anm. 33. Acta Antiqua 5 (1958) 238.

<sup>18</sup> Die Bemühung der aufgeklärten philhellenischen Propaganda war um so mehr begründet, da offiziell, im Senat, noch die von Cato gebilligte konservative Auffassung herrschte; denken wir nur daran, dass im Jahre 173 die Epikureer Alkaïos und Philistos aus der Stadt verwiesen wurden (Athen XII. 547 A. Aelian. var. hist. IX. 12.); im Jahre 155 entzog man von den als Boten entsandten Philosophen Karneades, Kritolaos und Diogenes das Aufenthalts- und Vortragsrecht nicht zuletzt auf das energische Auftreten Catos (Cic. de rep. III. 21. 30. 32. Plin. N. H. VII. 112. Plut. Cato 22, 5–7. Gell. VI. 14, 9. Solin. I. 122.); ähnliches Schicksal wurde auch den griechischen Rhetoren noch im Jahre 161 (Suet. gramm. 25. Gell. XV. 11, 1.), also ein Jahr vor der Erstaufführung des *Adelphoe* zuteil. Der Beweggrund all dieser Massregeln lag vor allem im schnellen Zunehmen des Erfolges der betreffenden Vertreter des griechischen Geistes im Kreise der römischen Jugend.

<sup>19</sup> A. a. O. 59–60, 77–78.

<sup>19a</sup> Siehe Anm. I. a. a. O. Teil II. 165–166, 169–170.

der zeitgenössischen Wirklichkeit anzunähern, um die Charakterdarstellung Terenz' auf der Grundlage des römischen Lebens zu verstehen.

Nach den Auslegungen von P. Mac Kendrick führt Terenz in seinem Vorbild durch die Darstellung der zwei mit den Zügen der aristotelischen *ἐλευθεριότης* = *liberalitas* bzw. der theophrastischen *ἀγροικία*, *αὐθαδέα* Zügen bekleideten alten Männer<sup>20</sup> gegensätzlichen Charakters, bereits die zwei bekannten athenischen Zeitgenossen Menanders, den ihm nahestehenden Demetrios aus Phaleron und Stratokles, den Führer der Demokraten auf die Bühne. Terenz erkannte die Analogie mit der aktuellen römischen Lage und benutzte sein Vorbild zur Gegenüberstellung von L. Aemilius Paulus und Cato.<sup>21</sup> Die humanen, liberalen Züge Micios, wie auch die Charakterisierung Polybios' dienen beide gleicherweise der Verewigung der Gestalt des Aemilius Paulus und der Propagierung des Philhellenismus (32f).

Die Bemerkung Mac Kendricks, wonach Menander mit dem Namen seines als Vorbild gebrauchten Micio (Lamprias) auf die Beinamen Demetrios' verweisen wollte (S. 28), wirft den Gedanken auf, ob vielleicht Terenz auch — von ähnlicher Überlegung geleitet — den Namen Micio gewählt hatte um auch dadurch auf den Charakter seiner Gestalt und deren wahrliches Ebenbild (Aemilius Paulus?) hinzudeuten. Gedenken wir der Bemerkung des Donatus: *Servatur autem per totam fabulam mitis Micio* . . .<sup>22</sup>). (Dass der Name Micio mit dem Namen Scipio besonders auffallend zusammenklingt, kann einem reinen Zufall, ebenso gut aber auch der geistreichen Erkennung der Situation seitens Terenz' zugeschrieben werden: die Hinweisung mit einem Namen in zwei Richtungen auf den Charakterzug und mit der Namenähnlichkeit auch auf ein bestimmtes Milieu.)

Und der Name Demeas? — Demea ist bereits bei Menander Demea<sup>23</sup> und trifft auf den Demokraten Stratokles gut zu. Aber auch Terenz konnte den Namen ruhig beibehalten — nicht nur, um den hochangesehenen Zensor nicht namentlich nennen zu müssen<sup>24</sup> — sondern auch darum, weil — wie es sich später zeigen wird — der Name gerade so wie auch die Charakterzüge Demeas auf Cato passen. — Cato selbst brüstete sich mit seiner plebejischen Herkunft gerade P. Scipio Africanus gegenüber. Plutarch berichtet darüber (Cato 11, ff.), dass Scipio d. Ä. es durchsetzte ihn als Nachfolger des Cato nach Hispanien zu entsenden um der dortigen Erfolge Catos ein Ende zu bereiten. Cato setzte jedoch seine Aktionen auch nach dem Eintreffen seines Nachfolgers weiter fort. Als Scipio sich darüber aufhielt, antwortete er in seiner eigenen Art: Rom wird erst gross, wenn die Vornehmen (verstehe darunter Scipio) und die Plebejer wie er (*... ὥσπερ αὐτός ἐστι δημοτικῶν* . . .) miteinander in ihrer Tugend wettschlagen).<sup>25</sup> — Zu Demea machten ihn aber auch seine ganze rauhe, bäuerliche Lebensweise, seine immer kampfbereite Persönlichkeit, mit der er gegen die Aristokraten für die Schwächeren eintrat. Die Anonymität des *«Origines»* usw. bezweckten die Verminderung der Bedeutung der im Staatsleben die leitende Rolle spielenden aristokratischen Geschlechter und Familien.

<sup>20</sup> Man denke daran, dass sich Demea selbst als *agrestis* (686.) und Donatus als *saevus* (Ad. Praef. III. 6.) dem Vertreter der *vita rustica*, *aspera* charakterisieren (vergl. ebd. I. 9.).

<sup>21</sup> Demetrios of Phaleron, Cato and the Adelphoe. Riv. Fil. N. S. 32 (1954) 24 f.

<sup>22</sup> Ad. Praef. III. 6. vgl. Anm. 50 weiter unten.

<sup>23</sup> MAC KENDRICK ebd. 29.

<sup>24</sup> Wie es DELLA CORTE meint, a. a. O. 78.

<sup>25</sup> Plut. Cato 11 *Ἐφ' οἷς σχετλιάζοντα τὸν Σκηπίωνα κατειρωνευόμενος οὕτως ἔφη τὴν 'Ρώμην' ἐσεσθαι μεγίστην, τῶν μὲν ἐνδόξων καὶ μεγάλων τὰ τῆς ἀρετῆς πρωτεία μὴ μεθιέντων τοῖς ἀσημοτέροις, τῶν δ' ὥσπερ αὐτός ἐστι δημοτικῶν ἀμύλλωμένων ἀρετῇ πρὸς τοὺς τῷ γένει καὶ τῇ δόξῃ προήκοντας.*

Die Auffassung von Della Corte und Mac Kendrick entwickelte in manchen wesentlichen Punkten Trencsényi-Waldapfel weiter.<sup>26</sup> Auch er geht davon aus, dass hinter Micio eigentlich L. Aemilius Paulus steckt und die Figur des Antagonisten: Demea—Cato ist im Drama darum erforderlich, um die humane Gestalt des L. Aemilius Paulus hervorzuheben. In der Formung der Gestalt von Demea deckt er an mehreren Stellen Anspielungen auf die charakteristischen Eigenschaften, die bekannten Gesten Catos auf; besonders fein interpretiert er die in Cicero *De senectute* vorkommende positiv tendenziöse Cato-Darstellung. Auf Grund der Stelle des Prologs von den *Adelphoe*, worin der Vorwurf gegen diejenigen, die sich mit fremden Federn schmücken, enthalten ist, bringt Trencsényi-Waldapfel die Genese seiner parallelen Gegenüberstellung mit dem Einfluss des Scipionenkreises in Verbindung;<sup>27</sup> dann gelangt er im Zusammenhang mit der Erörterung der sizilianischen Affäre, die sich zwischen Cato und Scipio Africanus abgespielt hatte zur — meines Erachtens — richtigen, weniger straff gefassten Konklusion (S. 19): «Micio vertritt in seinem einfachen bürgerlichen Rahmen denselben heiteren Humanismus seinem Pflegesohne gegenüber wie Scipio d. Ä. seinen Soldaten gegenüber und gerät ebenso in Gegensatz mit Demea wie Scipio mit Cato. (Was ansonsten gleichbedeutend ist damit, dass die *ludi funebres* bei der Bestattung des Aemilius Paulus nicht bloss die Person des Siegers bei Pydna, sondern den von ihm, aber auch von Scipio vertretenen Typus als ein zu befolgendes Beispiel darstellten.)» — Im Vordergrund des Gedankenganges von Trencsényi-Waldapfel steht jedenfalls auch weiterhin der Gesichtspunkt, dass Terenz in der Darstellung Micios die Absicht der Verewigung des Aemilius Paulus geleitet hatte (26—27).

Die Zeitgenossen konnten jedoch — unserer Ansicht nach — die nachträgliche Konstruierung eines zwischen Cato und Aemilius Paulus angeblich vorhanden gewesenen Gegensatzes nach ihrem Tode kaum für berechtigt und, annehmbar betrachten, hatten sie sich doch im Leben sehr gut vertragen, ja Cato unterstützte sogar Aemilius Paulus in seinen letzten Lebensjahren in beträchtlichem Masse wie z. B. in der Debatte des Senatsbeschlusses über die Umorganisation Mazedoniens. Es darf auch nicht vergessen werden, dass er

<sup>26</sup> Une comédie de Térence, joué aux funérailles de L. Aemilius Paulus. *Acta Antiqua* 5 (1957) 129—167.

<sup>27</sup> Den Charakter und das Ausmass der Unterstützung des Scipionenkreises erläuterte bereits A. GRENIER gerecht in seiner Arbeit: *La génie romain*. . . Paris 1925. 200—201, 203. Es wäre jedenfalls an der Zeit die unangebrachten Argumente G. JACHMANNs, die er gegen die Möglichkeit jedweder beträchtlichen Hilfe des Scipionenkreises aufbringt, endlich auch auf direkte Weise zu widerlegen: R. E. V. A. 643—45. Die auf Terenz bezogene grundlegende Schwierigkeit liegt — meines Erachtens — darin, dass Panaitios, dem auf den Humanismus des Scipionenkreises eine entscheidende Rolle zufiel, erst im Jahre 160, also im Jahre des Abschlusses des *letzten* Stückes Terenz' nach Rom gekommen war. Siehe M. POHLENZ: *Antikes Führertum. Ciceros de officiis und das Lebensideal des Panaitios*. Leipzig und Berlin 1934. 130—31.

im Interesse des Triumphs von Aemilius Paulus gegen den ränkestiftenden Tribun Ser. Sulpitius Galba auch eine Rede gehalten hatte,<sup>28</sup> mit der er an der Bewilligung des Triumphzuges einen nicht geringen Anteil hatte.<sup>29</sup> Die darauf folgende Heirat des Sohnes Catos, des M. Porcius Cato Licinianus (der im mazedonischen Feldzuge teilnahm und sich auch auszeichnete) mit der Tochter des Triumphators besiegelte nur noch das gute Verhältnis zwischen den Vätern und ihre Zusammenarbeit.<sup>30</sup>

Viel begreiflicher war der unmittelbare Angriff gegen Cato als primäre Zielsetzung vom Gesichtspunkt der Scipionen.<sup>31</sup> Neben der Affäre, die Scipio Africanus und Cato in Sizilien im Jahre 204 miteinander ausgetragen haben,<sup>32</sup> darf die unleugbare Rolle Catos, die er in der Anklagestellung gegen Publius Scipio (187 v. u. Z.) und in seinem gegen L. Scipio geführten Prozess (184 v. u. Z.) in der Verdrängung des Publius Scipio aus dem politischen Leben spielte, nicht ausser acht gelassen werden, ja nicht einmal, dass Cato als Zensor anlässlich der *recognitio equitum* demselben L. Scipio das Pferd wegnahm, der mit dem um die Zensur sich samt ihnen ebenfalls bewerbenden P. Scipio Nasica, die beiden Hauptorganisatoren der «*coitio*» gewesen sein konnten, die sich aus den Kandidaten zum — erfolglosen — Fallenbringen des Cato gebildet hatte (Liv. XXXIX. 41, 1. vergl. Plut. 16, 4., 29, 1). Wohlbekannt sind die Meinungsverschiedenheiten zwischen Cato als er Konsul war (195 v. u. Z.) und

<sup>28</sup> *ad milites contra Ser. Galbam* (or. frg. Male.<sup>2</sup> 172. = Gell. I. 23.).

<sup>29</sup> Vgl. M. GELZER: M. Porcius Cato Censorius, R. E. XXII. 132, 136.

<sup>30</sup> Ähnliche Ereignisse sind auch der Ehe des Tib. Gracchus d. Ä. mit der Tochter des Scipio Africanus vorangegangen, die danach erfolgte, dass er der einzige der Tribunen war, der L. Scipio in Schutz nahm (Gell. VI. 19, 1—7. Liv. 57, 4. Cic. prov. cons. 18. Vir. ill. 53, 2.) und offensichtlich nicht deshalb, weil er den Beschluss der Volksversammlung für unwürdig hielt — welche Meinung auch N. A. MASKIN vertritt (Az Ókori Róma története — Geschichte des antiken Roms, Budapest 1951. 154.), sondern aus der von den inneren Reibungen unabhängigen Solidarität der Aristokratie gegen den «*homo novus*». Es ist uns auch bekannt, dass er gegen Cato auch anlässlich dessen erster Werbung um die Zensur aufgetreten ist.

<sup>31</sup> Es darf auch nicht ausser Acht gelassen werden, dass Micio doch keine so eindeutig positive humane Erscheinung ist, wieweit Demea den Gegensatz des humanen Lebensideals darstellt. Davon gar nicht zu reden, dass eine derartig einseitige Einengung des Begriffes *humanitas* (= *liberalitas*, *urbanitas*, *comitas*) unbegründet ist. Zum Begriff «*urbanitas*» s. letztens E. S. RAMAGE: *AJPh* 81 (1960) 65 ff.

<sup>32</sup> Natürlicherweise darf auch hier nicht bloss auf persönliche Differenzen gedacht werden. Bereits F. KLINGNER (a. a. O. 244.) macht darauf aufmerksam, dass Valerius Flaccus, der Protektor und mehrmalige Amtsgenosse Catos ein Anhänger des Fabius Maximus Cunctator war: die Einstellung Catos gegen Scipio folgt auch bereits daraus. Auch das ist bekannt, dass Fabius Maximus dafür einsetzte, die Beauftragung Scipios in Afrika zu vereiteln; das feindliche Auftreten Catos gegen Scipio dürfte vermutlicherweise auch die römische Aktion des Fabius Maximus unterstützen (vgl. bereits DRUMANN-GROEBE: *Gesch. Roms*... V.<sup>2</sup> 106, 107. Anm. 3.). — Bei der Beurteilung der Tätigkeit der einzelnen Gestalten aus der Zeit muss daher auch dem Bestehen solcher Familienkoalitionen, Interessengemeinschaften Rechnung getragen werden (vgl. *Ant. Tan.* 4 (1957) 307., 5 (1958) 121 bzw. *Acta Antiqua* 6 (1958) 238., 7 (1959) 457.). — Die Grosszügigkeit der Konzeption des Aemilius Paulus zeigt ja eben, dass er diesen Gegensatz dadurch zu überbrücken versuchte, dass er seine beiden Söhne Quintus und Publius durch die beiden rivalisierenden Familien adoptieren liess.



Scipio Africanus als dieser zu seinem Nachfolger in der hispanischen Statthalterschaft wurde (Plut. 11, 1—3. Nepos. Cato 2, 2) dgl.

Eines der Elemente der catofeindlichen Tendenz in der Wicklung der Handlung des Lustspieles sieht Trencsényi-Waldapfel in der absurden Heirat Micios, vorausgesetzt, dass wir im gesellschaftlichen Bewusstsein Roms zur Zeit Terenz' mit der eine komische Wirkung sichernden Affinität der zwanghaften Heirat des alten Mannes Rechnung tragen (S. 34). Es geht hier um die Heirat des alten Cato mit der jungen Tochter seines Klienten Salonius. Die Geschichte ist aus Plutarch bekannt (17 c.). Kurz gefasst: nach der Eheschliessung des Sohnes von Cato wohnte das junge Paar mit Cato zusammen in seinem beschränkten Hause; der ständige Besuch eines jungen Mädchens beim Alten berührte sie peinlich. Als Cato bei einer Gelegenheit das Ärgernis seines Sohnes bemerkte, schloss er darauf dringend seine Ehe.

Teilten wir diese Annahme, so sollten wir die Anspielung von grösstem Effekt im Stücke, an einer früheren Stelle (746—47), in der Entsetzung Demeas suchen:

*Pro divom fidem!*  
*meretrix et mater familias*<sup>33</sup> *una in domo?*

Im Zusammenhang mit dem Fall tauchen jedoch mehrere Schwierigkeiten auf. Vor allem, dass es — wie Plutarch erzählt — zwischen dem Vater und dem Sohn nicht einmal zu einem Wortwechsel gekommen ist. In Kenntnis der Persönlichkeit Catos und der Geltung der *patria potestas* ist auch nichts anderes zu erwarten, folglich konnte der Fall kaum zu einem allgemeinen Stadtgespräch geworden sein.

Viel schwerer fällt aber die chronologische Unsicherheit ins Gewicht. Die einzige hierauf bezügliche Tatsache, über die wir Gewissheit besitzen, ist vielleicht, dass die *Adelphoe* erstmalig im Jahre 160 v. u. Z. vorgeführt wurde.<sup>34</sup> — Eine Anzüglichkeit kann offensichtlich nur dann vorausgesetzt werden, wenn die zweite Ehe Catos nachweisbar vor dem Jahre 160 geschlossen worden wäre, worauf sich jedoch nicht einmal mittelbar eine Bestätigung erbringen lässt.

Vor allem wissen wir nichts genaues über den Zeitpunkt der Eheschliessung des Cato Licinianus. Eins mag als Gewissheit betrachtet werden: sie geschah zwischen dem Triumphzug von Aemilius Paulus und seinem Tode, also in der Zeitspanne zwischen dem Ende des Monats November 167 und dem

<sup>33</sup> Und nicht einfach: *uxor, coniunx*. *Pater familias* gehörte zu den beliebten Ausdrücken Catos!

<sup>34</sup> Auch dann, wenn wir die Erzählung des Plutarch für verlässlich halten, was einige Züge bedenklich machen, zum Beispiel, ob Cato auch in seinem höheren Alter so bescheiden gewohnt hätte? Damit stehen selbst bei Plutarch andere Stellen (so 21. c.) im Gegensatz.

Jahre 160.<sup>35</sup> Dafür jedoch, ob sich die Auseinandersetzung von ausschlaggebender Auswirkung unmittelbar in der ersten Zeit abspielte und ob die von Plutarch erwähnte Eile Catos wohl wörtlich zu nehmen sei — vermissen wir jeden Anhaltspunkt.

Als geringer Anhaltspunkt könnte die Geburtszeit des aus dieser späten Ehe entsprossenen Sohnes Catos, des M. Porcius Cato Salonianus dienen. Jedoch auch dieser steht auf sehr unsicherem Boden. Fraglich ist vor allem, ob die Mitteilung Plinius' wörtlich zu nehmen ist<sup>36</sup> oder aber Plinius nach oben abgerundet und wenn ja, ob eine Abweichung von 5 Jahren anzunehmen sei? Eine weitere Schwierigkeit, wie konnte das Pränomen dieses Sohnes vor dem im Jahre 152 eingetretenen Tode des älteren Sohnes namens Marcus ebenfalls Marcus sein? Konnte er folglich vor dem Tode des ersten Sohnes überhaupt geboren worden sein? Können wir auch diese Schwierigkeit überbrücken, so lässt sich die Geburt des zweiten Sohnes auch dann nicht um vieles vor 155 verlegen.<sup>37</sup> Auf diese Weise können wir auch die zweite Ehe des alten Cato nicht aus einem viel früheren Zeitpunkt datieren, obwohl dies — so sehr wir auch die biologische Seite der Frage als Argument nicht gebrauchen wollen<sup>38</sup> — bei einer Ambivalenz von ein bis zwei Jahren durchaus von keiner Bedeutung ist — scheint immerhin eine grössere Wahrscheinlichkeit zu sein, dass das Kind im ersten Jahre der Ehe oder wenigstens in deren ersten Jahren als viel später zur Welt gebracht worden ist, folgedessen kann der Zeitpunkt der Eheschliessung auch nicht mit Jahren der Geburt des Kindes vorangesetzt werden. Auf diese Weise wäre das einzige Argument für die Datierung dieser späten Ehe Catos vor das Jahr 160 gerade die vorausgesetzte Anspielung von Terenz. Wie sehr auch dies als eine verlockende Möglichkeit erscheint, für gewiss kann sie auf Grund der obigen Erwägungen nicht angesehen werden.

Mit dem Wegfallen dieser wohlgefälligen und einfachen Lösung bleibt jedenfalls die Frage unbeantwortet, warum Terenz eine Änderung in der Beendigung des Lustspieles gegenüber seines Originals vorgenommen hat?<sup>39</sup>

3. Auf Grund des heutigen Standes der Forschung können wir in der Formung und Gegenüberstellung der Gestalten Micios und Demeas — wie gesehen — mit Recht eine bewusste Stellungnahme seitens Terenz in der mit

<sup>35</sup> S. W. BEARE: *The Roman Stage*. London 1950. 86. — Im Zusammenhang mit dem Zeitpunkt des Schreibens des Stückes hat zuletzt H. B. MATTINGLY Probleme gestellt (Athen 35 (1957) 80—85., 37 (1949) Anm. 2., 158—59, 164—65.)

<sup>36</sup> Vgl. E. V. MARMORALE: *Cato Maior*<sup>2</sup>. Bari 1949. 146. Die Todeszeit von Aemilius Paulus ist uns nicht genau bekannt, vergl. G. JACHMANN: *R. E. V. A.* 606.

<sup>37</sup> N. H. II. 61. = Solin. I. 59.: *octogesimo (anno) exacto Saloni clientis sui filiam virginem duxit in matrimonium, ex qua natus est ei M. Cato Salonianus*.

<sup>38</sup> Vgl. DRUMANN—GROEBE: a. a. O. V<sup>2</sup>. 159, 163. F. MILTNER: *R. E.* XXII. 168. nr. 15.

<sup>39</sup> Was F. MILTNER ebd. gegen das Jahr 152 aufgebracht hat. — Bedenklich ist ansonsten, ob Cato danach, dass er seine aristokratischen Familienverbindungen schuf, noch zu Lebzeiten seines Schwagers, des Aemilius Paulus sich für eine solche Mesalliance wohl entschlossen hätte.

der Erziehung zusammenhängenden Diskussion zwischen Cato bzw. Aemilius Paulus und dem Scipionenkreis voraussetzen.

Im weiteren möchte ich noch einige neuere Argumente in dieser Richtung anführen und zugleich auf einige außer acht gelassene Schwierigkeiten hinweisen.

Eindeutig nachweisbar scheinen die auf Cato gezielten Anspielungen zu sein;<sup>40</sup> die Einsetzung Micios, die der gegenüberstehenden Partei, stellt bereits ein verwickelteres Problem dar.<sup>40a</sup>

Eines der Hauptargumente von Mac Kendrick, um den Beweis für die zwischen Demea und Cato gezogene Parallele zu erbringen, ist die augenfällige Ähnlichkeit, die sich in der Charakterisierung Demeas in den *Adelphoe* (44—46) bzw. in einer Rede Catos auffindbare Selbstcharakterisierung zeigt.<sup>41</sup>

Ter.: *ille contra haec omnia*

*ruri agere vitam: semper parce ac duriter se habere*

Cato:<sup>42</sup> *ego iam a principio in parsimonia atque duritis atque industria omnem adulescentiam meam abstinui . . .*

Auf das erste Lesen wirken die beiden Ausdrücke *parce ac duriter* ~ *parsimonia atque duritia* überzeugend in ihrem Zusammenklang. Demnach verwies also die erste Vorstellung Demeas bereits unmissverständlich auf Cato.

Eine weitere Verwicklung der Lage entsteht jedoch daraus, dass diese überzeugenden Parallelen zu vermehren sind! — Die weiter oben zitierte Stelle aus dem Stücke *Mostellaria* von Plautus (S. 5) endet mit folgender Erklärung:

154.: *Parsimonia et duritia dicipulinae alieis eram.*<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Den Vorschlag von R. CAUER — um den Plautus gegenüber schwächeren komischen Effekt zu steigern (W. St. 23) [1902] 104—105.) — halten wir für unzureichend.

<sup>40a</sup> Darum halten wir unsreits das Abzielen auf Cato für den wesentlichen Beweggrund. Micio, die positive Person im Stücke vertritt ein, dem ungeschlachten Demea gegenübergestelltes Ideal, eine Lebensanschauung im allgemeinen, lässt sich dadurch mit einem geschichtlichen Darsteller durchaus nicht identifizieren. Vgl. S. 9. Anm. 30.

<sup>41</sup> *De suis virtutibus contra L. Thermum*. Or. frg. 128 (Malc.<sup>2</sup>).

<sup>42</sup> Führen wir das Zitat zu Ende (. . . *agro colendo, saxis Sabinis, silicibus repastinandis atque conserendis*.), so können wir dem — als weitere Parallele — die Ähnliche Äußerung aus de agr. 3, 1 hinzufügen: *Prima adulescentia patrem familiae agrum conserere studere [oportet], aedificare diu cogitare oportet; conserere cogitare non oportet, sed facere oportet*. — Wie wir sehen, stehen wir einer ständig betonten Anschauung Catos gegenüber, vgl. Plut. Cato 1, 9., 2, 5 und insbesondere 3, 2. Darin, dass die Abfassung Micios milder ist als die Selbstcharakterisierung Demeas (*Ego ille agrestis, saevos, tristis, parcus, truculentus, tenax*) — können wir die feine Offenbarung des Humanismus Terenz' erblicken.

<sup>43</sup> Nebstbei hielt Cato seine erwähnte Rede im Jahre 183 v. u. Z., das Stück *Mostellaria* ist unbedingt um Jahre, eventuell um ein ganzes Jahrzehnt früher geschrieben worden — sollte eine Änderung an der *communis opinio* eventuell gerade auf Grund dieser Parallele nicht vorgenommen werden müssen.

Wir sind der Meinung, dass — wie nach Klinger (a. a. O. 247) im Streit zwischen Cato und seinen Gegnern sich der Gegensatz in der Auffassung zweier Gesellschaftsschichten und zweier Epochen offenbart — so war es ein Hieb, den Terenz dem Cato und zugleich seinem grossen Vorgänger Plautus versetzte, der sich zu derselben Auffassung bekannte und der der bedeutendste Vertreter der älteren Komiker-Generation war.

Auch das Anprangern der Knauserei und der Begierde nach dem Gutsbesitz — die für Cato und die ältere Generation so charakteristisch sind — kann ähnlicherweise tendenziös sein.<sup>44</sup> — Der Vorwurf Micios (Ad. 812—14):

*eandem illam rationem antiquam obtine:  
conserva, quaere, parce, fac quam plurimum  
illic relinquo: gloriam tu istam obtine.*

Ähnlich ist auch das bittere Selbstbekenntnis Demeas (ebd. 868—89):

*dum studeo illis ut quam plurimum  
facierem, contrivi in quaerendo vitam atque aetatem meam.*

Gedenken wir der sich zur Zielscheibe darbietenden Aussprüche Catos von ähnlichem Sinne: *patrem familias vendacem, non emacem esse oportet* (De agr. II. 7); *atque nos omnia plura habere volumus, et id nobis impoene est* (or. fg. Malc.<sup>2</sup> 167).<sup>45</sup>

Schliesslich dürfen wir noch darauf verweisen, dass Demea seine Besorgnisse über die Zukunft der Hausleute Micios wegen ihrer zu freien Lebensweise — wenn auch ohne vollen Zusammenklang seiner Ausdrücke<sup>46</sup> — im gleichen Sinne wie Cato die zu befürchtenden Folgen des geistigen Einflusses der Griechen auf Rom zum Ausdruck bringt:

Ad. 760—61: *ipsa si cupiat Salus  
servare prorsus non potest hanc familiam*  
Plin. N. H. 29, 1, 6: *quandocumque ista gens suas literas  
dabit, omnia corrumpet*

4. Auf Grund alldieser können wir — ungeachtet der hervorgebrachten Schwierigkeiten — jene Auffassung, die in der Formung der Gestalten Micios und Demeas, in ihrer Gegenüberstellung in einer umstrittenen Frage des Zeitalters, namentlich in der Auseinandersetzung, die sich in der Frage der alten

<sup>44</sup> Auch der Mimus verspottete die Knauserei noch eine lange Zeit hindurch, so Laberius: *Carcer (Cancer?)*: *Homo frugi, quod tibi relictum est, retines miserimum* S. M. BONARIA: *Mimorum Romanorum Fragmenta* I. Genova 1955. 25 p.) frg. 29 — Non. 214, 16.). Vgl. I. TRENCSENÝI-WALDAPFEL: *Acta Antiqua* 5 (1957) 150, 154.

<sup>45</sup> Vgl. Sen. de benef. V. 7, 6. (= Jordan frg. p. 79. nr. 10.). S. noch Plut. Cato 25 fin.

<sup>46</sup> Allein verbalen Zusammenklängen, sollten sie nicht vom Zusammenhang unterstützt sein (wie z. B. Ad. 262—63. ~ or. frg. 60—61. Malc.<sup>2</sup>), messen wir keine Bedeutung bei.

und neuen, der traditionell römisch-bäuerlichen und der aufgeklärten, liberalen, urbanen Erziehung von griechischer Anregung ergeben hatte, eine bewusste Stellungnahme erblickt, mit Recht für einen zeitgemässen Standpunkt ansehen.

Die modernen Forscher beschreiten auch in dieser Richtung — wie so oft — wenn auch unbewusst, den von den Humanisten angewiesenen Weg. Indem ich das Schicksal der Werke Terenz' in Ungarn untersuchte,<sup>47</sup> kam mir unerhoffterweise in der Széchényi-Bibliothek eine von Melanchthon—Erasmus besorgte Terenzausgabe aus dem Jahre 1606 unter die Hände.<sup>48</sup> In ihrer von Melanchthon stammenden, aus dem Jahre 1545 datierten einleitenden Erörterung<sup>49</sup> ist im Zusammenhang mit der Besprechung der Anwendung der Lehren der zu befolgenden und abschreckenden sittlichen Vorbilder im Lustspiele folgende Feststellung zu lesen:

*Nec Terentius ipse cum Demeam et Mitionem<sup>50</sup> confert, cives obscuros et ignobiles mente intuebatur. Sed Catonis morositatem irridebat, et Laelii seu Scipionis gravitatem, lenitatem et suavitatem temperatam laudabat.*

<sup>47</sup> S. Anm. 7.

<sup>48</sup> P. Terentii Comoediae sex, iam denuo scholiis illustratae, atque caeteris multo castigatiores Editae studio et labore Philippi Melanthonis ac Erasmi Roterodami. Francofordiae ad Oderam, excudebat Andreas Eichorn. — Vgl. in der Zusammenstellung von C. G. BRETTSCHEIDER (Phil. Mel. Enarratio Comoediarum Terenti), Corpus Reformatorum XIX. 673—74.

<sup>49</sup> Adhortatio Melanchthonis de legendis Tragoediis et Comoediis. — Dem folgt die aus dem Jahre 1532 datierte Epistola dedicatoria von Erasmus. Beide Schriften kommen auch in den früheren Terenz-Editionen MELANCHTHON'S vor, erstere erstmalig in der Pressburger Ausgabe aus dem Jahre 1550 unter dem Titel Cohortatio... (s. BRETTSCHEIDER: ebd. 667—68.); beide Schriften sind zusammen zum ersten Male in der in Leipzig gedruckten Ausgabe aus dem Jahre 1558 auffindbar. Der Titel dieser und der Ausgabe aus 1606 weichen voneinander bloss darin ab, dass in der ersteren das Wort «atque» zu lesen ist (vergl. BRETTSCHEIDER: ebd. 671—72.). Ansonsten kann die Zusammenstellung BRETTSCHEIDERS kaum eine vollständige sein, sie ist z. B. auf die Strassburger Ausgabe aus 1527 also auf eine der frühesten Ausgaben durchaus nicht bedacht: P. Terentius a Philippo Melanthono restitutus. Argent. MDXXVII. (Ein Exemplar in der Berliner Staatsbibliothek).

<sup>50</sup> Sic! Möglicherweise dachte auch MELANCHTHON an die angeführte Stelle des Donatus (s. S. 6)?!

## CHRONOLOGICA CATULLIANA

Die Frage nach der Chronologie der Catullischen Gedichte und die mit dieser unzertrennlich verbundenen biographischen Probleme gerieten in letzter Zeit mehr und mehr in den Hintergrund, zumindest aber stehen sie seit längerem nicht mehr im Brennpunkt des Interesses. Dieser Umstand könnte den Anschein erwecken, jene Monographien, die sich an einer synthetischen Lösung der mit Catull's Biographie zusammenhängenden Probleme versuchten, hätten im Laufe der vergangenen Jahrzehnte bereits alle wichtigeren Aufgaben verrichtet und die philologische Forschung brauchte sich in der Folge — auf diese feste Grundlage gestützt — nur noch mit der Klärung gewisser Einzelprobleme zu befassen.<sup>1</sup> In Wirklichkeit aber ist genau das Gegenteil der Fall, denn während die Forscher hinsichtlich verschiedener Einzelfragen im allgemeinen zu befriedigenden Lösungen zu gelangen vermochten, erweisen sich die chronologischen und biographischen Grundlagen jenes Gesamtbildes, das uns gegenwärtig über Catull zur Verfügung steht, und das wir dem Wesen nach der Forschertätigkeit L. Schwabes verdanken,<sup>2</sup> als recht labil, zumindest aber als in mancherlei Beziehung angreifbar. Diesen Zweifeln hatte M. Rothstein<sup>3</sup> bereits vor nahezu vierzig Jahren ungemein überzeugenden Ausdruck verliehen und den geringen Widerhall, dem seine beweiskräftigen Ausführun-

<sup>1</sup> Um nur die bedeutendsten Monographien zu erwähnen: C. PASCAL: *Poeti e personaggi Catulliani*. Catania, 1916. — A. L. WHEELER: *Catullus and the Traditions of the Ancient Poetry*. University of the California Press, 1934. — und in den letzten Jahren E. V. MARMORALE: *L'ultimo Catullo*. Napoli, 1952. — Populärwissenschaftliche Schriften wie den Aufsatz von L. CATIN: *Le roman de Catulle*. *Bulletin de l'Association de Guillaume Budé*. 1952. 4, 22 ff., oder die Einleitung von E. FABIAN zu seinem Catull-Übersetzungen enthaltenden Band: *Catull und seine Zeit*. Leipzig 1955. konnten wir schon deshalb nicht berücksichtigen, weil diese schon von vornherein nicht mit dem Anspruch auftreten, schwierigere Probleme zu lösen. Vgl. zu alledem: *Korszakok és irányok a Catullus-filológia történetében*. (= Epochen und Richtungen in der Geschichte der Catull-Philologie). *Ant. Tan.* 6 (1959) 123 ff.

<sup>2</sup> L. SCHWABE: *Quaestiones Catullianae*. Gissae, 1862. und *Catulli Veronensis liber*. Gissae, 1866.

<sup>3</sup> M. ROTHSTEIN: *Catull und Lesbia*. Ph 78 (1923) 1 ff. und *Catullus und Caelius Rufus*. Ph 81 (1926) S. 472—473. Die Rothsteinschen Argumente siehe besonders in dem an erster Stelle erwähnten Aufsatz, den G. JACHMANN einer Kritik unterzieht: *Gn* 1925. S. 201, in der er Rothsteins Auffassung von chronologischen Standpunkt aus als «vollkommen unhaltbar» erklärt.

gen begegneten, vermag unserer Ansicht nach allein das herkömmliche krampfhaftes Festhalten an den überlieferten Gemeinplätzen zu erklären. Erst zwanzig Jahre nach der Veröffentlichung des Rothsteinschen Aufsatzes fand dieser in der kühnen, aber wenig überzeugenden Abhandlung von P. Maas eine Fortsetzung, deren Widerlegung allerdings keine allzu grossen Schwierigkeiten bildete.<sup>4</sup> Mithin ist die Lage auf diesem Gebiete seit nahezu einem Jahrhundert unverändert und hinsichtlich der Catull-Chronologie sind seither keinerlei nennenswerte Fortschritte zu verzeichnen.<sup>5</sup> Das bisher Versäumte sucht nun der vorliegende Aufsatz nachzuholen, indem er sich eine doppelte Aufgabe setzt. Einestheils möchte er, von Rothsteins Revisionsversuch ausgehend, im Wege einer Überprüfung der vollkommen unhaltbaren (wenn auch allgemein verbreiteten) Hypothesen in der Wirrnis der Catull betreffenden biographischen und chronologischen Probleme einigermaßen Ordnung schaffen, andernteils den Versuch zur Schaffung zumindest weniger widerspruchsvoller und angreifbarer chronologischer Grundlinien unternehmen.<sup>6</sup>

#### DIVA CANDIDA

Im Mittelpunkt der mit der Catull-Chronologie verbundenen Problematik steht der sogenannte Allius-Brief (c. 68). Schwabe identifizierte nämlich die im Gedicht erwähnte *domina* ohne weiteres mit Lesbia, indem er seinen Standpunkt folgendermassen begründete: 1. Catull begab sich in Begleitung des Proprätors C. Memmius im Jahre 57 v. u. Z. nach Bithynien. Unterwegs suchte er das Grab seines in Troas verstorbenen Bruders auf und schrieb zu dessen Andenken die schwermütige Abschiedselegie (c. 101), die von vernarbten Wunden und gelindertem Schmerz zeugt. Demgegenüber ist der Allius-Brief von Gefühlsausbrüchen erfüllt, wie sie nur ein ganz frisches Leid, ein unmittelbar zuvor erlebter Schicksalsschlag auszulösen vermag, folglich muss der bewusste Brief gleich nach Erhalt der Todesbotschaft des Bruders, andernteils aber unbedingt noch vor 57 verfasst worden sein. Damit wäre für die Entstehung des c. 68 der *terminus ante quem* gegeben. 2. Dieser feste zeitliche Anhaltspunkt könnte zur Grundlage der gesamten Catull-Chronologie dienen, falls es gelänge, das c. 68 mit dem Liebesverhältnis zu Lesbia in unmittelbarem Zusammenhang zu bringen. Und nichts ist einfacher als das, wenn man die

<sup>4</sup> P. MAAS: The Chronology of the Poems of Catullus. CQ 1942. S. 78—82. Er versucht zu beweisen, dass sich Catull zweimal nach Bithynien begab, das erstmal in Begleitung des Proprätors Memmius, das zweitemal bloss um das Grab seines verstorbenen Bruders zu besuchen. Erst nach seiner ersten bithynischen (orientalischen) Reise lernte Catull Lesbia kennen, daher kann man die im c. 68 erwähnte Geliebte ohne weiteres mit dieser identifizieren. Zur Widerlegung der Hypothese vgl. R. I. M. LINDSAY: The Chronology of Catullus' Life. CPh 1948. S. 42 ff. und Ant. Tan. 6 (1959) a. a. O.

<sup>5</sup> Die Veröffentlichung der einzelnen Teilergebnisse siehe in Ant. Tan. 6 (1959) a. a. O., daselbst die chronologischen Beziehungen zwischen den einzelnen Monographien 127/29. und passim.

<sup>6</sup> Der vorliegende Aufsatz bildet einen meiner «Catullus» betitelten, 1958 verteidigten Dissertation: eine Zusammenfassung des Kapitels «Catulli Veronensis vita».

im Gedicht erwähnte *domina* mit Lesbia und den hier in der verklärenden Erinnerung an Vergangenes geschilderten Liebesbund mit Catulls Verhältnis zu Lesbia gleichsetzt. Auf diese Weise muss nämlich auch der *terminus ante quem* der Liebe zu Lesbia auf das Jahr 57 angesetzt werden, überdies legt die eine Beendigung des Liebesverhältnisses hinweisende Schilderung im Allius-Brief die Annahme nahe, dass die Blütezeit dieses Liebesbundes schon einige Jahre zurücklag und dementsprechend auch die Mehrzahl der Lesbia-Lieder zu einer früheren Zeit geschrieben wurde. 3. Identifiziert man schliesslich Lesbia mit der berühmten *Clodia quadrantaria*, vermag man, wenn auch nicht den fraglichen *terminus post quem*, so doch zumindest die das Rückgrat der Catull-Chronologie bildenden Jahre näher zu bestimmen. In diesem Fall liegt es auf der Hand, unter dem im Allius-Brief erwähnten *vir* Clodias Gatten zu verstehen, der bereits im Jahre 60 oder 59 gestorben war. Die Blütezeit des Liebesverhältnisses Catull—Lesbia fiel demnach auf die Zeit um 60 v. u. Z., welche Annahme andererseits auch jene Gedichte Catulls bestätigen, in denen er sich mit seinem glücklichen Nebenbuhler Caelius bzw. Rufus befasst, falls wir in den beiden ein und dieselbe Person erblicken, nämlich Ciceros Freund, den berühmten Redner Caelius Rufus. Aus den Angaben des «Pro Caelio» und einiger Cicero-Briefe geht nämlich ganz eindeutig hervor, dass sich Caelius Rufus um das Jahr 59 der Gunst Clodias erfreute<sup>7</sup> und demnach die Erkaltung in den Beziehungen Catulls zu Lesbia auf das gleiche Jahr 59 v. u. Z. angesetzt werden kann.

Hinsichtlich der chronologischen Bestimmung *eines bestimmten* Liebesverhältnisses ist diese Beweisführung ihrem logischen Aufbau nach zweifellos einwandfrei und unanfechtbar, u. zw. bezüglich jenes Liebesbundes, von dem im c. 68 die Rede ist. Nichts beweist jedoch, dass *dieses Verhältnis mit jenem zwischen Catull und Lesbia* identisch ist, im Gegenteil bietet uns die Literaturgeschichte zahlreiche Beweise für die Irrigkeit dieser Annahme, deren Mehrzahl bereits Rothstein anführte und die seine Gegner zu widerlegen vergassen.<sup>8</sup> Sehen wir uns nunmehr das Gedicht selbst näher an.

<sup>7</sup> J. VAN WAGENINGEN: M. Tulli Ciceronis oratio pro M. Caelio. Groningae 1908. Prolegomena.

<sup>8</sup> G. JACHMANN a. a. O. In seiner Kritik der W. Krollschen Abhandlung kann er es nicht unerwähnt lassen, dass der Verfasser die Identifizierung Lesbia-Clodia Minor als «*gut begründete Hypothese*» bezeichnet (W. KROLL: C. Valerius Catullus. Leipzig und Berlin, 1923. Einleitung S. V.), und weist seinerseits diese Behauptung entschieden zurück. Desgleichen bekämpft auch LINDSAY (a. a. O.) eigentlich Rothstein, wenn er im übrigen zutreffend ausführt, dass die Hypothese der beiden bithynischen Reisen willkürlich ist. Er hebt dabei hervor, dass c. 101 böte keinen Anhaltspunkt zum Beweis, dass Catull ein zweitesmal nach Troas gereist wäre, um das Grab seines Bruders aufzusuchen. ROTHSTEIN wird auch von WHEELER (a. a. O.) widerlegt, der geradezu erklärt: wenn Lesbia nicht mit der Gattin des Metellus Celer identisch wäre, würde die ganze sorgfältig ausgearbeitete Chronologie zusammenstürzen. Vgl. Ant. Tan 6 (1959) S. 129. Was aber für uns das Wesentliche ist: alle «Widerlegungen» beziehen sich lediglich auf die in der Tat irrigen Schlussfolgerungen, und berühren mit keinem einzigen Wort die felsenfesten Grundsätze, die zum Ausgangspunkt der Erörterungen Rothsteins dienen.



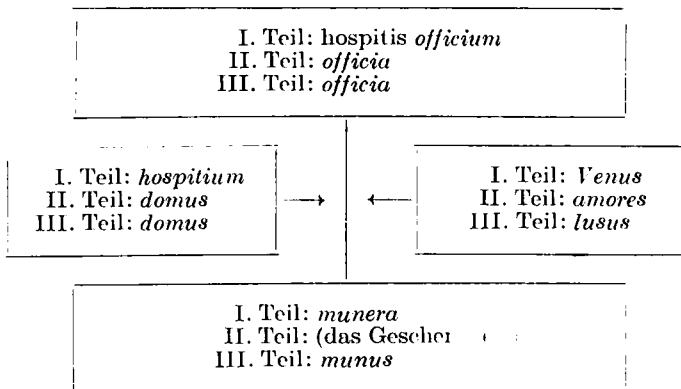
Vor allem müssen wir in diesem Zusammenhang in einer wichtigen Frage Stellung nehmen, die seit Ende des 18. Jahrhunderts heftig umstritten war und über die auch heute noch die Ansichten auseinandergehen.<sup>9</sup> Diese Frage dreht sich darum, ob die im c. 68 enthaltenen Distichen Bestandteile eines einheitlichen Gedichtes bilden, oder ob man bei diesen zwei, allenfalls sogar drei verschiedene Gedichte in Betracht zu ziehen hat. Ohne hier die unübersehbare Fülle von Argumenten und Gegenargumenten im einzelnen untersuchen zu wollen, die von den Anhängern und Gegnern ins Feld geführt wurden und deren Beweiskraft in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle recht fraglich ist, richten wir unser Augenmerk auf jene Merkmale, die den unverkennbaren Zusammenhang, das absolute sinngemässe Aufeinanderabgestimmtsein der sogenannten beiden Gedichte ausser Frage stellen, ganz unabhängig davon, ob man die im Gedicht apostrophierte *diva candida* (V. 70) mit Lesbia gleichsetzt oder nicht.

Im sog. ersten Teil, in dem der Dichter den Brief seines Freundes Allius (Manius? Manlius? Malius? Mallius?) beantwortet, bezeichnet er sich selbst als dessen *hospes*, ferner geht aus dem Text deutlich hervor, dass Allius (?) den Catull um eine «mit der Gastfreundschaft verbundene Gefälligkeit», d. h. um Gewährung des *hospitis officium* bittet (V. 12). Das Gastfreundschaftsverhältnis (*hospitium*) schliesst wechselseitige Verpflichtungen (*officium*) in sich und aus dem sog. zweiten Teil des Gedichtes erfahren wir, dass Allius, als sich Catull in bedrängter Lage befunden hatte, ehrlich diese Freundschaftspflicht erfüllte: *quantis* (me Allius) *iuverit officiis* (V. 42). Diese mit dem *hospitium* verbundene Gegenseitigkeit bringen dann die Schlusszeilen (nach der Ansicht mehrerer Forscher der sog. dritte Teil) des Gedichtes in einer über jeden Zweifel erhabener Art und Weise zum Ausdruck, mit denen Catull seinem Freund zum Dank für früher erwiesene Gefälligkeiten eines der erbetteten Geschenke, die «Gabe der Musen» übersendet: *hoc tibi . . . munus pro multis, Alli, redditur officiis* (V. 149—150). Andererseits leitet die Auslegung des Wortes *hospes* bzw. die konkrete Bestimmung des Wesens und Inhaltes der Gastfreundschaft — vollkommen unabhängig von der hypothetischen Gleichsetzung Lesbias mit Clodia — zur Entdeckung neuer Zusammenhänge über. Der Dichter bezeichnet das ihm seitens seines Freundes gebotene *officium* als «Hilfe»: *tale fuit nobis Allius auxilium* (V. 66), und deutet in der Folge darauf hin, dass Allius ihn (und seine Geliebte) in seiner (?) Wohnung gastlich

<sup>9</sup> Vgl. W. KROLL: a. a. O. S. 218—220. — Den entscheidenden Angriff gegen die Einheit des Gedichtes leitete um die Mitte des vorigen Jahrhunderts J. G. FRÖHLICH ein: Über die Anordnung der Gedichte des Qu. Valerius Catullus. München, 1843. In den letzten Jahrzehnten sind hingegen für die Einheit eingetreten O. TESCARI: De Catulli carminis LXVIII. interpretatione. RF 1935. S. 150—153. und H. W. PRESCOTT: The Unity of Catullus LXVIII. TAPhA 1940. S. 473—480. Ein Anhänger der Einheitstheorie ist augenscheinlich auch M. SCHUSTER, der im sog. ersten Teil des Gedichtes statt der Lesart *mali* folgerichtig *mi Alli* setzt. (M. SCHUSTER: Catulli Veronensis liber. Lipsiae, 1954) Vgl. noch RE VII A 2353—2406.

aufgenommen hatte, oder, richtig verstanden, dem Dichter eine Wohnung zur Verfügung stellte: *isque dedit nobis isque dedit dominam* (dominae?) (V. 68), in der sie ihrer gegenseitigen Liebe pflegen durften: *ad quam communes exerceremus amores* (V. 69). Im sog. dritten Teil kehrt das Motiv der *domus*, d. h. der leihweise zur Verfügung gestellten Wohnung neuerlich wieder: *domus, in qua nos lusimus et domina* (V. 156), noch dazu im Zusammenhang mit Catulls Liebesverhältnis. So taucht dann an dritter Stelle das Problem einer Erwidierung dieser Gefälligkeit auf (*munus*), das sowohl im sog. ersten als auch im sog. letzten Teil des c. 68 eine vordringliche Rolle spielt. Allius wendet sich mit der Bitte um eine zwiefache Gefälligkeit an Catull: um das Geschenk der Musen und jenes der Venus (V. 10). Die Erfüllung beider Bitten vermag Catull nicht zu versprechen, er macht sich deshalb bloss zur Gewährung der einen, nämlich des Geschenkes der Musen erbötig, indem er das Trost spendende Gedicht schreibt: *tibi non utriusque petenti copia posta'st* (V. 39).<sup>10</sup> Im sog. dritten Teil tritt gleichfalls schon in der ersten Zeile die Frage des *munus* in den Vordergrund, in der Catull seinem Freunde mitteilt, er könne seine früheren Gefälligkeiten lediglich mit diesem Gedicht erwidern: *hoc tibi, quod potui, confectum carmine munus . . . redditur . . .* (V. 149—150).

Die Zusammenhänge lassen sich mithin in nachstehender Formel zusammenfassen:



<sup>10</sup> Die allgemeine übliche Auslesung der Worte *non utriusque copia* als «keine der beiden Gefälligkeiten zu erweisen bin ich in der Lage» ist für das ganze Gedicht, ja für die ganze Catull-Chronologie von entscheidender Bedeutung. Kroll schreibt nach nüchterner Erwägung: «Es ist sowohl möglich, dass non den Satz verneint, und C. erklärt, dem Freunde beide Bitten abschlagen zu müssen, als auch (und dies ist sprachlich wahrscheinlicher), dass es sich nur auf utriusque bezieht und C. nur die eine Gabe versagen muss.» (W. KROLL: a. a. O. S. 225.). Für das erstere spricht, dass sich der Dichter in den diesem Satz vorangehenden Zeilen (V. 33—36) darauf beruft, er habe die zur Abfassung eines «modernen Gedichtes» nötigen Bücher nicht zur Hand. Am Wesen ändert aber auch das nur wenig, denn umso stärkere Betonung erhält dadurch der folgende Zeilenanfang: *non possum reticere*, «obwohl ich keine deiner Bitten zu erfüllen vermag, kann ich es doch nicht verschweigen, . . .» usw. — und obschon dies eine sprachlich weniger wahrscheinliche Lösung bildet, ergibt sie die gleiche einzig mögliche Deutung, zu der wir bei der anderen Lösung gelangen: «deine beiden Bitten kann ich zwar jetzt nicht erfüllen (dennoch schreibe ich dieses Gedicht), denn ich kann es nicht verschweigen . . .» etc.

Catull erwidert jene Gefälligkeiten, die er von seinem Freunde «in Verbindung mit dem Gastrecht» genossen (da ihm Allius eine Wohnung zur Verfügung gestellt hatte) und die zugleich auch mit der Liebe verknüpft sind (der Wohnung bedurfte er als Liebesnest). Im sog. ersten Teil des Gedichtes entschuldigt sich Catull, dass er von den beiden, von seinem Freund gewünschten Gegenleistungen<sup>11</sup> nur die eine zu erfüllen vermag, indem er ihm das tröstende Gedicht übersendet, obgleich ihm dessen Verfassen (mangels der benötigten Bücher — vgl. V. 33 ff.) erhebliche Schwierigkeiten verursachte. Die neben dem Namen Allius vorkommenden Varianten dürften hinsichtlich der Auslegung kaum als ernst zu nehmende Gegenargumente gelten. Bei diesen handelt es sich zweifellos um Verschreibungen der mittelalterlichen Kopisten oder um gelehrte Mutmassungen.<sup>12</sup>

Es stellt sich nunmehr die Frage, auf welcher Grundlage Allius von Catull den Freundschaftsdienst erbat und worin dieser bestehen sollte, ferner welcher Art jene Gefälligkeit war, die Allius zuvor dem Catull gewährt hatte. Auch das diesbezügliche, ganz eindeutige Geständnis, das im besprochenen Gedicht enthalten ist, wurde so oft missverstanden und irrtümlich ausgelegt, dass wir mit der Interpretation dem Wesen nach neu beginnen müssen.

Catull antwortet hier auf den «unter Tränen geschriebenen Brief» seines Freundes, in dem dieser den Dichter anfleht, ihn, den «Schiffbrüchigen, der in des Meeres schaumgekrönten Wogen zu versinken droht», dem Leben wiederzugeben. Die Liebessehnsucht liesse ihn nämlich selbst im Schlaf nicht zur

<sup>11</sup> V. 10: *muneraque et Musarum hinc petis et Veneris*. — Die Kommentare machen verzweifelte Anstrengungen, um das unzweideutige Bekenntnis der *munera Veneris* zu verschleiern, was umso schwerer fällt, da auch V. 145 von *furtiva munuscula* (sc. *Veneris*) spricht, mithin nur von «Liebesfreuden» die Rede sein kann. Kroll stellt — um abermals ihn zu zitieren — ehrlich die Tatsache fest, fügt aber erschrocken hinzu: «Daraus folgt natürlich nicht, dass C. in Verona Mädchenhandel getrieben hat...» (W. KROLL: a. a. O. S. 221.). KROLL hat nämlich das Gefühl, dass eben dies daraus folgt, das könnte aber gefährlich werden, die ganze Hypothese gefährden. Statt dessen operiert auch er — wie die Mehrheit der Philologen — damit, dass Catull, der in den «galanten Kreisen» verkehrte, von seinem Freund ersucht wird, ein neues Liebesverhältnis zu vermitteln, und macht dadurch, im Namen der guten Sitte, einen Kuppler aus Catull.

<sup>12</sup> In den beiden entscheidenden Fällen (V. 11 und 30) stand im Veroneser Kodex *Mali*, das nachher auf Mallius, Manlius, oder Manius korrigiert wurde. Im sog. zweiten Teil kommt der Name dreimal vor (V. 41, 50 und 66); in zwei Fällen deutlich in der Form *Allius* (in V. 41 ist *qua fallius ire* offenbar statt *qua me Allius in re* verschrieben), während wir im Fall des V. 66, wo auch die Variante *Manilus* vorkommt, dem gleichen Problem gegenüberstehen, wie bei dem Wort *Alli* des sog. dritten Teiles und bei den *aliis-Manli* Varianten (V. 150). Demnach können wir unter den sechs Vorkommen in zwei Fällen auf Grund eindeutiger Textüberlieferung im sog. mittleren Teil Allius lesen. Das zweimalige Vorkommen von *mali* im sog. ersten Teil lässt sich hingegen leicht erklären, wenn man bedenkt, dass das Wort in beiden Fällen im Vokativ steht, ferner dass die Kodexabschreiber auch im Mittelalter noch laut zu lesen gewohnt waren und wenn sie Gehör für den Rhythmus des Verses hatten, die Anrede *mi Alli* notwendigerweise für *malli* lassen, ganz abgesehen davon, dass ein solches Missverständnis noch leichter erfolgen konnte, wenn die Abschrift auf Grund eines Diktats erfolgte. In V. 66 und 150 den beiden letzten Vorkommen des Namens *Allius*, nachdem sich die fehlerhaften Formen schon im Ohr des Abschreibers festgesetzt hatten, ergab sich das unwillkürliche Verschreiben des Namens ganz von selbst.

Ruhe kommen: *quem neque sancta Venus molli requiescere somno desertum in lecto caelibe perpetitur* (V. 5—6) und selbst die Werke der alten Dichter böten ihm keinen Trost mehr: *nec veterum dulci scriptorum carmine Musae oblectant* (V. 7). Deshalb bittet er nunmehr den Dichter, ihm in beiderlei Belangen zur Hilfe zu eilen und ihm sowohl die Gabe der Liebe (*Venus*) als auch der Poesie (*Musae*) zu gewähren. Bezüglich der letzteren ergeben sich auch keinerlei besondere Schwierigkeiten. Nachdem sich Allius an einen Dichter wendet, von dem er ein Geschenk der Musen erfleht, erwartet er von seinem Freund offenbar poetischen Trost, den er aus den alten Dichtern nicht mehr zu schöpfen vermag. Catull entschuldigt sich, nicht beiden Wünschen seines Freundes zugleich nachkommen und selbst einen von beiden bloss teilweise erfüllen zu können, da er der nötigen Hilfsmittel, d. h. jener gelehrten Bücher ermangelt, denen er den Stoff zu einem «modernen Gedicht» entnehmen könnte. Zugleich gibt er seinem Freund die Versicherung, das Versäumte in Kürze unbedingt nachzuholen, doch lasse es sein freundschaftliches Dankgefühl nicht zu, des Allius Brief nicht mit einem Gedicht zu erwidern. Die Anfangsworte des V. 41: *Non possum reticere . . .* lassen trotz des fehlenden Bindewortes den logisch einzig vertretbaren Sinn erkennen: *trotzdem* (nämlich ungeachtet dessen, dass ich ohne meine Bücher kein wirklich «modernes» Gedicht zu schreiben vermag), «kann ich es nicht verschweigen, o Musen, unter welchen Umständen und mit welchem Freundschaftsdienst mir Allius behilflich war». Unterziehen wir nunmehr diese Umstände und die Art und Weise dieser Gefälligkeit einer näheren Prüfung. Nach der allgemein vorbereiteten Anschauung erhielt Catull durch Verwendung des Allius oder dessen Freundes das Verfügungsrecht über eine Wohnung, in der er die Schäferstunden mit Lesbia verbringen<sup>13</sup> bzw. in der sie ihrer gegenseitigen Liebe fröhnen konnten:

*Isque domum nobis isque dedit dominam (dominae?)*

*Ad quam communes exerceremus amores.*

Was hingegen diese Auslegung entkräftet, ist der Umstand, dass das Wort *communis* — zumindest laut Angabe des Thesaurus — in keinem einzi-

<sup>13</sup> In dieser Hinsicht weichen die Meinungen nur insofern voneinander ab, dass nach einigen Allius seine eigene Wohnung dem Dichter zur Verfügung stellte, nach anderen aber ein gemeinsamer Freund auf Verwendung des Allius dem Dichter zur Hilfe eilte. Letztere Ansicht wurde auch durch die *Anser* Konjektur des sehr verdorbenen V. 157 inspiriert; auf Grund deren G. PERROTTA: L'elogia di Catullo ad Allio. Atene e Roma. VIII(1927) S. 134—151 die verdorbene Textstelle auf *et qui principio nobis se et eram dedit* korrigierte. Höchst wahrscheinlich ergibt die auch von SCHUSTER empfohlene Version *terram dedit haustis* den besten Sinn. Aber auch ganz unabhängig davon ist es uns unbegreiflich, weshalb — falls die Dame des c. 68 mit Clodia wirklich identisch ist — Allius dem Catull eine Wohnung verschaffen musste, der doch der allgemeinen Auffassung nach in Rom eine eigne Wohnung besass, und seine Geliebte jene Clodia war, die — wie Cicero sagt — *palam . . . sese in meretricia vita collocarit* (Pro Coelio 20, 49), die demnach ihre Geliebten in der Wohnung ihres Gatten und in ihrer eigenen Villa öffentlich empfang.

gen Fall im Sinne des Wortes *mutuus* «gegenseitig, erwidert» gebraucht wird, sondern immer in jenem: *qui duorum (trium, plurimum, omnium) est*, was auch mehrere Stellen bei Cicero und den Grammatikern bestätigen.<sup>14</sup> Auch die Kommentatoren vermögen bloss eine Stelle anzugeben, wo das Wort in Verbindung mit der Liebe im Sinne der «Gegenseitigkeit» gebraucht wird. Doch beweist das als Beispiel angeführte Zitat aus Ovid gerade das Gegenteil, dass nämlich Ovid im Zusammenhang mit den *gaudia communia* zur Verdeutlichung des von ihm beabsichtigten Sinnes seine Zuflucht zu erläuternden Umschreibungen, wie *tibi mecum* (sc. communis) und *mihi tecum* (sc. communis) nehmen muss.<sup>15</sup> Um so deutlicher geht der von dieser Auffassung abweichende Sinn aus einem Epigramm des Martials hervor, das die *gemeinsamen* Anstrengungen eines alten Mannes und eines Eunuchen verspottet, die auf die Befriedigung der *communis Aegle* gerichtet sind, denen jedoch der Erfolg wegen des hohen Alters des einen und der verlorenen Männlichkeit des anderen erklärlicherweise versagt bleibt.<sup>16</sup> Die Gunst der im c. 68 erwähnten Schönen genossen mithin die beiden Freunde Catull und Allius gemeinsam (wenn nicht geradezu gleichzeitig), indem sie den Gegenstand der *communes amores* den Armen des *vir* (Ehegatten?) entzogen. Und dass dergleichen Fälle nicht nur im zeitgenössischen Rom (und in anderen grösseren Städten Italiens und des Mittelmeerraumes), sondern auch in Catulls Leben keineswegs vereinzelt dastanden, lässt sich auch aus der einem Gedicht Catulls beigelegten geistreichen Erklärung Rothsteins, eines der berufensten Experten der römischen Liebeslyrik (und des Liebeslebens im antiken Rom) folgern. Im c. 55 erfahren wir nämlich, dass Catull seinen Freund Camerius schon überall sucht (u. a. auch zwischen den rosigen Brüsten der Strassendirnen) und ihm seine Geheimnistuerei (genauer gesagt: sein Versteckenspiel) bloss unter der Bedingung zu verzeihen geneigt ist, falls ihn Camerius als Dritten in ihren Liebesbund mit aufnimmt: *dum vestri sim particeps amoris*. Statt der dem Kodex V entnommenen Lesart *vestri* kommt zwar in anderen, weniger zuverlässigen Kodizes auch *nostris* vor, doch hat das kaum etwas zu bedeuten, ebenso wenig wie das *sis*, das von Scaliger auf *sim* verbessert wurde. Es handelt sich in beiden Fällen ganz offen-

<sup>14</sup> Vgl. Cic. ad Q. fr. I, 1. 28: *Praeter communem fidem, quae omnibus debetur...* usw. So auch H. KEIL: G. L. Bd. IV. S. 565. *Explanations* Don. gr.: *commune... multorum est* (ebenso wie das griechische *κοινός*).

<sup>15</sup> Ovid. Am. II, 5, 31: *Haec (gaudia) tibi sunt mecum, mihi sunt communia tecum*. — Hingegen können die angeführten Lucretius-Stellen (IV, 1195, 1202 und 1208) deshalb nicht in Betracht kommen, weil in diesen Fällen Lucretius *in dritter Person* von der Liebesvereinigung der verschiedengeschlechtigen Individuen und den *gemeinsam genossenen* Freuden redet, demzufolge hier die Bedeutung von *mutua voluptas* mit jener von *communis voluptas* (IV, 1201 und 1207) und die von *mutua gaudia* mit der von *communis gaudia* (IV, 1205 und 1295) von selbst übereinstimmen. Vgl. die neueste ungarische Übersetzung, die hier den Sinn eindeutig und richtig wiedergibt: «teilzunehmen wünschend an ihrem Genuss» und «das gemeinsame Gefühl der Wollust». B. TÓTH: Lucretius. A természetről (Von der Natur). Debrecen, 1957. S. 136.)

<sup>16</sup> Mart. Epig. XI. 81.

bar um eine Verschreibung der Kopisten.<sup>17</sup> Dass ein solches Liebespartie, oder, wie sich Rothstein ausdrückt, eine derartige *invitatio ad communionem puellae* mit den Moralbegriffen der Antike ebenso vereinbar war, wie die Knabenliebe, dafür gibt es zahlreiche Beweise und wenn Vergil ein ähnliches Angebot seines Freundes Varius zurückwies, so zeugt dies lediglich für die allgemein bekannte und nach damaligen Begriffen übertriebene Schamhaftigkeit des Dichters der Aeneis.<sup>18</sup> Was hingegen das Liebestrio Allius—Catullus—Domina anbelangt, zeugt ausser den angeführten historischen Analogien noch ein bisher völlig vernachlässigter philologischer Beweisgrund für die Richtigkeit unserer Auffassung. In der bereits oben angeführten 68. Zeile des c. 68 ist nämlich davon die Rede, dass Allius dem Catull «die Wohnung und die Herrin» zur Verfügung stellte. In sämtlichen Kodizes steht die Akkusativform *dominam*, die nachträglich auf *dominae* geändert wurde, denn, — wir zitieren hier W. Kroll — «*dominam* ist unmöglich, sowohl in dem Sinne von Geliebte als auch in dem von Hausherrin; denn die Geliebte hatte er schon und Allius brauchte sie ihm nicht erst zu geben . . .» usw.<sup>19</sup> Im Falle eines «gemeinsamen Besitzes» beider Männer ist dieses Gegenargument jedoch zur Gänze hinfällig, denn die Frage, wer die Betreffende als erster kennenlernte oder sich gefügig machte, ist in solchen Fällen nur von untergeordneter Bedeutung. Nur daraus erhellt auch der Sinn einer der Schlusszeilen, in denen Catull jenes Haus segnet, in dem sie (beide) und die Herrin die Liebe genossen: *et domus, in qua nos lusimus et domina* (V. 156), indem wir hier die Möglichkeit einer «poetischen Pluralform» des *nos* dahingestellt sein lassen. Ferner erlangt auch das vielumstrittene *ad quam* einen durchaus einleuchtenden Sinn, ohne diese Wendung mit der Begründung dem Wort *domus* aufzwingen zu müssen, laut welcher «die Trennung des Relativums vom Beziehungswort immer möglich ist . . . (was übrigens durchaus nicht zutrifft) und hier dadurch erleichtert wird, dass *domum* auch zum zweiten Satz als Objekt zu ergänzen ist». Wir können somit das *ad quam* ohne

<sup>17</sup> In allen massgebenden Kodizes finden sich die Varianten *vestri-vestri*, hingegen gründet sich die *sis-sim*-Konjektur nicht auf Textüberlieferungen. G. FRIEDRICH: Catulli Veronensis liber. Leipzig und Berlin, 1908. S. 255. versucht eine phantastische Lösung, laut welcher *particeps amoris* im gegebenen Zusammenhang soviel bedeutete wie *compos amoris*, während andere (um nur die moderne Ausgabe von W. KROLL und M. SCHUSTER zu erwähnen) für die Lesart *nostris sis* eintreten. Die Sache ist umso interessanter, als die genannten Verfasser (bei KROLL die 2. Auflage vom Jahr 1929 zugrundelegend) die glänzende Beweisführung Rothsteins, in der er die einzige mögliche Erklärung des Wortes *particeps* darlegt, schon kennen mussten. (vgl. M. ROTHSTEIN: Catull und Lesbia a. a. O. S. 4.) Im Falle der *sim-sis*-Varianten musste jene Interpretation, genauer Interpretationsschwierigkeit die entscheidende Rolle spielen, die sich aus der Grundsituation ergibt: Catull sucht nämlich seinen Freund Camerius, der offenbar mit Liebesangelegenheiten beschäftigt ist, daher mochte *vestri sis* schon den Abschreiben als ganz sinnlos erscheinen, gegebenenfalls jedoch besitzt auch *nostris sis* keinen annehmbaren Sinn.

<sup>18</sup> M. ROTHSTEIN: a. a. O.

<sup>19</sup> W. KROLL: a. a. O., S. 228. — Beide Deutungen sind in der Tat sehr wohl möglich, mag man die *domina* als «Geliebte» oder als die «Herrin» des betreffenden Hauses auffassen, selbst wenn nicht Allius die Dame als erster dem Catull zur Verfügung gestellt hat. Um es offen zu sagen: KROLLS Argumentation verstehe ich überhaupt nicht.

weiteres auf die *domina* beziehen: «bei der (mit der) wir gemeinsam die Liebe genossen.»<sup>20</sup> Dass diese Freudenspenderin nicht Lesbia gewesen sein kann, die ein Nebenbuhler bloss anzublicken brauchte, um von Catull unverzüglich auf die spitze Feder gespiesst zu werden, ergibt sich bereits aus dem zuvor gesagten. Bevor wir jedoch aus all dem unsere endgültigen Schlussfolgerungen ziehen, wollen wir schliesslich noch der Frage auf den Grund gehen, worüber sich Allius beschwert und was Catull im Konkreten mit der Klage des Allius zu schaffen hat.

In seiner Verlassenheit (*desertus*) wendet sich Allius um Hilfe an Catull, da ihn in seinem einsamen Bett (*in lecto caelibe*) der Liebeskummer quäle. Dass er dabei des Trostes der Musen bedarf, ist verständlich, doch wie ist es zu verstehen, wenn er sich gleichzeitig mit der Bitte um den Trost der Venus an Catull wendet? Die Mehrzahl der Forscher legt sich eine ganz unwahrscheinliche Erklärung zurecht, laut der Allius seine Nächte im «Witwerbett» verbringe, weil seine Geliebte (Gattin?) gestorben sei. Und obwohl der sog. dritte Teil dieser Auslegung ganz klar und deutlich widerspricht, in dem Catull dem Allius *und seiner Liebe* gleicherweise recht viel Glück wünscht: *et tu simul et tua vita* (V. 155), hielt man mangels einer besseren Lösung weiterhin an der Ansicht fest, dass entweder der dritte Teil nicht organisch mit den vorangehenden verknüpft ist, oder dass der Fehler an der Textüberlieferung liege.

Im gegebenen Fall begnügen wir uns mit der aus der Interpretation der Worte *caelebs* und *desertus* folgenden Schlussfolgerung, bzw. damit, dass eine Gleichsetzung des Wortes *caelebs* mit «verwitwet» hier keineswegs am Platze, mithin also sinnlos ist, während «*desertus*» hier bloss die Bedeutung «verlassen» oder «vereinsamt» haben kann, was übrigens auch im V. 29 seine Bestätigung findet, wo es heisst, «in dem von Catull verlassenen Bett wärmte sich allerhand Gelichter die froststarren Glieder».<sup>21</sup>

<sup>20</sup> W. KROLL: a. a. O. S. 228—229.

<sup>21</sup> KROLL (a. a. o. S. 23) hat auch diese Erklärung bezweifelt und im Gegensatz zu J. VAHLEN seiner sittlichen Entrüstung Ausdruck verliehen, der die Stelle wie folgt deutet: «Weil hier in Rom jedweder von besserer Sort(!) sich die frostigen Glieder in dem verlassenen Bette (der Lesbia) wärmt» (J. VAHLEN: Über Catulls Elegie an M'Allius. Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1902. 1024. und W. KROLL a. a. O.) Andererseits wird die der Wahrheit am nächsten stehende Annahme H. A. I. MUNROS nahezu auf die gleiche Weise von G. FRIEDRICH (a. a. O. S. 473) kritisiert, der dem problematischen V. 68 folgenden Sinn gibt: «*he gave to me a house, he gave me the lady of that house*» (vgl. R. ELLIS: A Commentary on Catullus. Oxford, 1889. S. 407), aus welcher Wendung keineswegs folgt, dass der Schauplatz der Liebesgeschichte Rom gewesen wäre und Allius seinen hilfessuchenden Brief von dort an Catull gerichtet hätte. Ferner bemüht sich FRIEDRICH auch zu beweisen, dass *hic* (hier) auf Verona hindeutet. Am abwegigsten ist jedoch der Standpunkt, den A. BAEHRENS einnimmt, wenn er seine Entrüstung über die Torheit der Philologen mit dem Aufschrei «*o philologorum iudicium!*» äussert, um dann selbst mit einer mehr als kühnen Konjekture (*tepefactet — torpescat*) alle Schwierigkeiten zu überbrücken. (A. BAEHRENS: Catulli Veronensis liber. Lipsiae, 1885. S. 499.) Die einzig mögliche Deutung ist doch nur diese: «weil jeder bessere Jüngling in dem von dir hier verwaist gelassenen Bett seine frostigen Glieder erwärmt».

Die Auslegung dieser Textstelle bildet von Anfang an eines der schwierigsten Probleme der ganzen Catull-Philologie:

*Quare quod scribis Veronae turpe Catullo  
Esse, quod hic quisquis de meliore nota  
Frigida deserto tepefactet (?) membra cubili  
Id, mi Alli (?) non est turpe, magis miserum'st*  
(V. 27—30)

Der allgemein verbreiteten Auffassung gemäss hielt sich Catull bei Absendung seines Briefes in Verona auf, wo ihn des Allius aus Rom eingetroffener Brief erreicht hatte. Demgemäss können die weiter oben zitierten vier Zeilen nur folgenden Sinn haben: «Eben deshalb, wenn du schreibst, dass es schimpflich für Catull sei, in Verona zu verweilen, während in dem von ihm verlassenen Bett allerhand Gesindel seine von Frost erstarrten Glieder wärme, kann ich hierauf bloss erwidern, mein Allius, dass dies weniger schimpflich, als vielmehr schmerzlich für mich ist.» Dieser Auffassung gemäss hielt sich Catull in Verona auf, als ihn der trostsuchende Brief des Allius aus Rom erreichte, und dem Wort *esse* kommt hier eine zwiefache Bedeutung zu.<sup>22</sup> Von dieser Erklärung ausgehend müsste angenommen werden, der Schauplatz der «gemeinsamen Liebe» sei gleichfalls Rom gewesen. Demgegenüber wies bereits Rothstein auf jene Klippe hin, die dieser allgemein verbreiteten Ansicht im Wege steht, nämlich darauf, dass sich Verona für den um den Tod des Bruders trauernden, Weltabgeschiedenheit suchenden Catull keineswegs als ruhige, stille Beschaulichkeit fördernde Zufluchtstätte eignete, denn «*es ging in Verona recht lustig zu, auch dort verstand man zu leben und zu lieben*».<sup>23</sup> Ferner steht diese Auffassung auch mit den im Text enthaltenen deutlichen Geständnissen im Widerspruch. So verständigt beispielsweise im Gedicht Catull seinen Freund, dass er sich augenblicklich (oder derzeit) nicht in der Hauptstadt aufhalte:

*... Romae vivimus: illa domus,  
Illa mihi sedes, illic me carpitur aetas,  
Huc una ex multis capsula me sequitur.*  
(V. 34—36)

Das will besagen, dass Allius seinen ständigen Wohnsitz nicht in Rom hatte (denn in solchem Falle wäre die von Catull gesandte Nachricht vollständig überflüssig), ferner dass der Dichter selbst sich zum fraglichen Zeitpunkt anderswo aufhält oder eben unterwegs ist, was am wahrscheinlichsten

<sup>22</sup> Einerseits: *turpe esse Catullo*, andererseits: *Veronae esse*, oder wie BAEHRENS (a. a. O. S. 498) die nur formell abweichende andere Erklärung abfasst: «... '*turpe*' potius pro adverbio (ut XLII, 8) accipio iamque ad similitudinem locutionis '*male mihi est*' ... interpretor 'in indigna condicione hominem, qualis esset C., versari Veronae'». Vgl. noch W. KROLL: a. a. O.

<sup>23</sup> M. ROTHSTEIN: Catull und Lesbia a. a. O. S. 12.



sein dürfte und auch die Präsensform des Zeitworts *sequitur* zu bestätigen scheint. Die als Analogie angeführte Stelle bei Scribonius: *sumus enim, ut scis, peregre, nec sequitur nos nisi necessarius admodum numerus libellorum* erhöht die Glaubhaftigkeit letzterer Auffassung,<sup>24</sup> die zusätzlich noch von der durch G. Friedrich sehr treffend ausgedrückten Erwägung unterstützt wird, wo es heisst: «*Es wird ja wohl nicht die erste Reise des C. in die Heimat sein, wie es nicht die letzte war*»,<sup>25</sup> falls wir nämlich Catulls «Heimat» nicht unbedingt nach Verona verlegen wollen, sondern sie etwa in Sirmio oder im anmutigen tiburischen Landgutsuchen. Auf seine Reise in die Umgebung nimmt der Dichter nichts von all dem mit sich, was er zu seiner römischen Lebensführung benötigt, da ihm die Trauer um seinen Bruder *totum hoc studium* (V. 19) entrisen hatte. Auch begibt er sich nicht nach Verona, von dem er selbst sagt, er hätte noch vor der Bekleidung mit der Männertoga (also vor seinem sechzehnten Lebensjahr) *dort* jenes Leben zu führen begonnen.

Das von Catull «verlassene Bett» ist demnach nicht in Rom zu suchen. Umso eher hingegen in Verona, wo sich der Dichter auch in den seinem Tod unmittelbar vorangehenden Jahren des öfteren aufhielt. In diesem Falle wäre die sinngemäss zutreffende Übersetzung der weiter oben angeführten vier Zeilen: «Wenn du schreibst, in Verona spreche man zu Catulls Schande davon, hier (nämlich in Verona) wärmten nun in dem von ihm verlassenen Bett allerrhand Galgenvögel die von Kälte erstarrten Glieder, so kann ich darauf bloss antworten, mein Allius, dass dies für mich weniger schimpflich als schmerzlich ist.» Die einzige Schwierigkeit ergibt sich in diesem Fall beim Wörtchen *hic*, da nach den Regeln der Grammatik hier das Wort *ibi* am Platze wäre, doch wird auch dieses Bedenken hinfällig, sobald man von der Voraussetzung ausgeht, Allius hätte seinen trostheischenden Brief aus Verona an Catull gerichtet und letzterer in den erwähnten Zeilen seines Antwortschreibens lediglich die eigenen Worte des Allius zitiert.

Nach all dem können wir nunmehr den Versuch zu einer Schlussfolgerung und zur Aufstellung einer Hypothese unternehmen, die viel Wahrscheinlichkeit für sich hat. Das c. 68 handelt von einer Veroneserin, mit der Catull durch Vermittlung des Allius in nähere Verbindung getreten war. Dass der Dichter schon zuvor heftige Neigung zu dieser Schönen gefasst hatte, die ihm dann auf sein Ersuchen von Allius abgetreten bzw. zur Verfügung gestellt wurde, bekräftigt diese Hypothese. Anfangs war Catull allem Anschein nach bloss *particeps amoris*, nahm jedoch später eine bevorzugte Stellung bei der gemeinsamen Geliebten ein. In der Folge begab er sich dann nach Rom, musste also dieses Verhältnis abbrechen und aus irgend einem Grunde wurde auch Allius

<sup>24</sup> Vgl. W. KROLL: a. a. O. S. 224. — Bei der fast wörtlichen Übereinstimmung der Ausdrücke ist es wichtig, die Aufmerksamkeit auf das Wort *peregre* zu lenken, das hier viel eher «unterwegs» als «in der Fremde» bedeutet.

<sup>25</sup> G. FRIEDRICH: a. a. O. S. 450.

aus der Gunst der Dame verdrängt. So wurde das von Catull verlassene (*desertum*) Bett auch für Allius vereinsamt (*desertum*), da die *diva candida*, das Jugendideal, die «schöne Göttin» des Dichters nach anderen Liebhabern Ausschau hielt. Allius setzt nun all seine Hoffnung an Catull, dieser werde, nach Verona zurückgekehrt, die Treulose für sie beide zurückerobern, als Gegen dienst für das freundschaftliche *officium*, inzwischen aber Trost in seinen Gedichten, dem Geschenk der Musen spenden. Catull erhält den Brief seines Freundes noch in Rom, jedoch schon im Begriff eine Reise anzutreten, und teilt ihm in seiner Antwort mit, in seiner Jugend sei er zu allerhand ähnlichen Dingen gerne bereit gewesen: *multa satis lusi*, doch jetzt halte ihn die Trauer um den toten Bruder davon zurück. So erhalten denn auch die Schlusszeilen einen konkreten Sinn: Seid alle glücklich, du selbst, deine Geliebte, die Wohnung, in der wir gemeinsam die Freuden der Liebe genossen und jener, der uns die Wohnung zur Verfügung stellte, vor allem aber die Schöne, die mir teurer ist, als das Licht meiner Augen. Ob nun die letzte Zeile: *lux mea, qua viva vivere dulce mihi est* nur ein Gemeinplatz oder ironisch gemeint ist, lässt sich schwer entscheiden. Jedenfalls erhalten diese Worte besonderen Nachdruck, falls wir das Wort *vir* nicht auf den Gatten, sondern auf Allius selbst beziehen, der sich in seinem an den Freund gerichteten Klagebrief der spöttischen Bemerkung nicht zu enthalten vermag, es sei schade gewesen, die «schöne Göttin» einst für sich selbst zu enteignen,<sup>26</sup> denn nunmehr seien ihnen andere in ihrer Gunst gefolgt und Verona erblicke darin einen Schimpf für den Dichter.

#### AUFILENA

Auch Aufilena ist eine Frau, eine liederliche Veroneserin. Dass sie verheiratet ist, geht deutlich aus dem c. 111 hervor, in dem es heisst: «das höchste Lob gebührt jener Gattin (*nuptarum laus est*), Aufilena, die allein mit ihrem Gatten in Zufriedenheit lebt. Immerhin geziemt es sich eher mit wem immer zu schlafen, als von deinem eigenen Oheim zur Mutter gemacht dir selbst

<sup>26</sup> Die einzige Erklärungsschwierigkeit, die im gegebenen Falle auftauchen kann, hängt mit den Zeilen 135 ff. zusammen. Hier möchten wir jedoch auf folgendes aufmerksam machen: 1. . . . *tamenetsi uno non est contenta Catullo* bedeutet nicht unbedingt, dass Catull der «einzige Geliebte» der *domina* war, sondern wahrscheinlich, dass er der «einzige Liebesgefährte» von Allius war, d. h. der einzige Geliebte der Dame — neben Allius. 2. Dies scheint auch der V. 142: *ingratum tremuli tolle parentis onus* zu bestätigen, der den Allius als «Eigentümer» der Dame darstellt, der sie anderen, Catull ausgenommen, ungern zur Verfügung stellt. 3. Und so müssen wir schliesslich auch im V. 136 *rara furta feremus erae* nicht unbedingt einen poetischen Plural voraussetzen, sondern können den Text wörtlich deuten: «die heimlichen Hintergehungen werden wir (beide) irgendwie ertragen können.» — Dass der Text hier ironisch gemeint ist, zeigt trotz aller Anstrengungen der Kommentatoren das Attribut *verecunda* (V. 136), das wir keinesfalls so verstehen möchten wie Friedrich, nämlich «dass sie ihre Geschäfte öffentlich abwickelt» (G. FRIEDRICH: a. a. O. S. 471—472). Gleichermassen scheinen uns auch die Hinweise auf die Seltenheit der Ausschweifungen (vgl. W. KROLL: a. a. O. S. 237) und im Zusammenhang damit auf das Trachten nach Wahrung des guten Rufes (vgl. A. BAEHRENS: a. a. O. S. 529) vergebliche Mühe.

Geschwister zu gebären.» Dass es sich um eine Veroneserin handelt, darüber kann kein Zweifel bestehen, denn das c. 100 bezeichnet ihren Geliebten und Teilhaber an der Begierde ihres Bruders als *flos Veronensum iuvenum*. Schon das eben zitierte Epigramm verrät, dass Aufilena an emanzipierter Vorurteilslosigkeit einer echten römischen Halbweltdame nichts nachgab und wie man in Rom in Verbindung mit Frauen vom Schlage der Clodia über Blutschande munkelte (vor deren öffentlicher Anprangerung vom Richterstuhl aus Cicero keineswegs zurückscheute), wussten die bösen Zungen von Verona ein gleiches auch von Aufilena zu berichten (was wiederum Catull keinen Anstand nahm, in seinen Gedichten in alle Welt hinauszuschmettern). Catull fühlte sich nämlich schwer benachteiligt, denn, wie er im c. 110 klagt, hätte ihn Aufilena zumindest zu Hoffnungen berechtigt, indem sie seine Geschenke annahm, ohne sich zu entsprechenden «Gegenleistungen» zu bequemen. Das Gedicht enthält übrigens ein geistreiches Wortspiel mit den im antiken Liebesleben gangbaren Begriffen. Den ehrbaren Geliebten (*amicae*) gebühre Lob und Anerkennung, jene, die den Männern berufsmässig zur Verfügung stünden (*quae facere instituunt*), erhielten hierfür ihren Lohn. Das Wort *pretium* selbst ist hier zweideutig: in diesem Zusammenhang bezeichnet es zwar den der Geliebten gebührenden Lohn, doch kann es ebenso auch einfach ein Geschenk bedeuten und sofern es sich um eine ehrenwerte Frau handelt, ist diese letztere Bedeutung die selbstverständliche. Einer ehrbaren Frau (*ingenua*: ein Ausdruck, der zugleich auf die «vornehme Abkunft» Aufilenas verweist), gezieme es sich, das zu tun (nämlich was ihr Geliebter von ihr verlangt), oder aber, falls ihr dies ihr Ehrbegriff verböte (*pudica*), dürfe sie auch keine Versprechungen machen. Unter Hinhaltung mit leeren Versprechungen Geld zu erpressen sei selbst eines geldgierigen Freudenmädchens (*meretrix avara*) unwürdig, die berufsmässig die schändlichste Prostitution betreibe. Zweifellos dürfte Aufilena keine *meretrix* gewesen sein, sonst hätte sie Catull schwerlich in die Kategorie der *nuptae* zählen können, sondern vielmehr eine Dame der Gesellschaft, die sich aus freien Stücken Geliebte zulegte und von diesen gerne Geschenke annahm, mithin eine *amica* im besten Sinne des Wortes. Auch dürfte hier unter *facinus* nicht etwa der Bruch eines geschäftsmässig abgeschlossenen Vertrages gemeint sein, sondern ein trügerisches Hinhalten, eine Irreführung unter Vor Spiegelung falscher Hoffnungen.

Soweit wäre all dies eine recht banale Geschichte, die sich auf den ersten Anblick wesentlich von dem im c. 68 mit so bunten, leuchtenden Farben geschilderten denkwürdigen Abenteuer unterscheidet. Doch gibt es hier zwei Verse, die dazu angetan sind, unsere diesbezügliche Meinung zu ändern: c. 100 und c. 82.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> c. 100: *Caelius Aufilenum et Quintius Aufilenam*  
*Flos Veronensum depereunt iuvenum,*  
*Hic fratrem, ille sororem, hoc est quod dicitur illud*  
*«fraternum vere dulce sodalicium».*

In jenem fieberhaften Eifer, mit dem man sich bisher bemühte, jedes denkbare Argument zur Unterstützung des Axioms von der Identität Lesbia — Clodia heranzuziehen und jeden irgendwie verwendbaren Hinweis der Abrundung des «Lesbia-Romans» dienstbar zu machen, der von der Voraussetzung ausging, Catull hätte nur eine einzige «wahre, sein ganzes Leben erfüllende Liebe» gekannt, erhielten erklärlicherweise auch diese beiden Gedichte einen ganz anderen Sinn, als ein unbefangener Leser auf den ersten Blick ihnen entnimmt. Für all jene, die die eben erwähnte überlieferte Anschauung vertreten, kann es sich bei der Frau, die Catull «höher schätzt als sein Augenlicht», zweifellos nur um Clodia handeln. Zugleich wurde dem Quintius, ohne dass hierfür der geringste Beweisgrund oder auch nur Verdacht vorläge, im Liebesroman die Rolle des Verführers zugebracht. Und natürlich war es gleichfalls die Clodia-Affäre, in der Caelius dem Catull Vorschub geleistet hatte, da es sich bei der *vesana flamma* laut Ansicht der Propagatoren dieses Romans ausschliesslich um jene «tolle Begierde» handeln konnte, die Catull um Clodia verzehrte. Obwohl — wie wir nochmals eigens betonen möchten —, nichts darauf hinweist, dass Quintius oder Caelius auch nur das entfernteste mit Lesbia zu tun gehabt hätten, (es sei denn, man unterlegt der im c. 58 enthaltenen Wortverbindung *Lesbia nostra* eine ganz abwegige und schwerlich vertretbare Bedeutung, indem man den Caelius des Gedichtes mit dem Veroneser Jüngling identifiziert), umso weniger, als der Schauplatz des Lesbia-Verhältnisses Rom war, während die beiden Jünglinge in Verona lebten.

Dass hingegen beide mit Aufilena in Beziehung standen, erfahren wir ganz eindeutig vom Dichter selbst. Wir haben es hier mit dem Veroneser Geschwisterpaar Aufilenus und Aufilena zu tun. Caelius entbrennt in Liebe zu ersterem, Quintius zur Schwester. Catull selbst erwähnt mit keinem Wort, ob auch er mit einem der beiden in näherer Beziehung gestanden hätte. Zumindest sehen wir uns zu dieser Annahme verleitet, falls wir uns damit begnügen, dem ganzen Gedicht keinerlei weitergehende Bedeutung beizumessen. Und doch handelt es sich hier in Wirklichkeit um ein prächtiges, geistreich ironisches Epigramm. Der Dichter sieht sich vor die Entscheidung gestellt, welchem der beiden Jünglinge er in dieser wahrhaft «trauten geschwisterlichen Gemeinschaft» Glück wünschen solle. Gewiss nur dem Caelius allein, denn dieser sei ihm — das Gedicht enthält keine näheren Aufklärungen hierüber — mit Taten

*Cui faveam potius? Caeli, tibi: nam tua nobis  
Per facta exhibita est unica amicitia,  
Cum vesana meas torreret flamma medullas.  
Sis felix, Caeli, sis in amore potens!*

c. 82: *Quinti, si tibi vis oculos debere Catullum  
Aut aliud si quid carius est oculis,  
Eripere ei noli, multo quod carius illi  
Est oculis seu quid carius est oculis.*

an die Hand gegangen, als Flammen der Leidenschaft sein Inneres verzehrten. Deshalb wünscht er Caelius viel Glück zu seinem Liebesverhältnis. Doch welche Rolle spielt Quintius in der Dichtung? Denn über ihn spricht hier Catull nicht mehr. Immerhin wissen wir von ihm, dass er es ist, der für die weibliche Hälfte des Veroneser Geschwisterpaares, für Aufilena in Liebe entbrannt war, nach deren Gunst sich auch Catull leidenschaftlich sehnte. Dem Quintius wünscht er kein Glück und keinen Erfolg in der Liebe, sondern — das folgt als logische Ergänzung aus dem Sinn des Gesagten —, ganz im Gegenteil, es möge ihm bei Aufilena kein Erfolg beschieden sein. Und falls unsere Annahme richtig ist, dass der im Gedicht ausgesprochene Gedanke als der Wahrheit eine Hälfte den symmetrischen Gegenpol der unausgesprochenen, für den Dichter weit wesentlicheren zweiten Hälfte bildet, so muss der wohlthätigen Hilfe des Caelius die übelwollende Ruchlosigkeit des Quintius gegenüberstehen.

Im zweiten, von uns erwähnten Gedicht, dem c. 82, bittet Catull in spöttischem Ton, Quintius möge ihm nicht das rauben, was ihm wertvoller wäre als sein Augenlicht, oder, falls es noch Kostbareres gäbe, auch dieses noch an Wert überträte.

Damit entrollt sich vor unseren Augen — wenn auch nur in flüchtigen Umrissen — folgende Liebesgeschichte: Der Dichter ist in eine flatterhafte Veroneserin verliebt, deren Leumund nicht eben der beste ist und die sich seinem Werben keineswegs verschliesst. Wenn Catull in dem auf ein anderes Verhältnis bezüglichen c. 68 seine flammende Liebe mit dem Feuer des Ätna verglich,<sup>28</sup> so deutet hier die *vesana flamma* auf die leidenschaftliche Heftigkeit seiner Gefühle. Wenn er von jener anderen Frau behauptete, dass sie *me carior ipso est*,<sup>29</sup> äussert er sich auch über Aufilena nicht mit geringerer Überschwenglichkeit: *multo quod carius . . . est oculis seu quod carius est oculis*. Aufilena lässt sich Komplimente und Geschenke gerne gefallen und vertröstet den Dichter, indem sie die Hoffnung auf Erfüllung in ihm wachhält. Vermutlich war Catull durch die tätige Vermittlung seines Freundes Caelius dem Gegenstand seiner Liebe nahegekommen, wie er ja auch in den Besitz der anderen Veroneserin durch Freundeshilfe gelangt war. Die Beziehungen des Dichters zu Aufilena wandeln sich jedoch nicht zu jenem genussreichen und denkwürdigen Abenteuer, dessen poetischen Niederschlag wir im c. 68 finden, denn hier tritt ein — scheinbar mehr vom Glück begünstigter — Nebenbuhler in der Person des Quintius auf den Plan. Möglicherweise war auch Aufilena von vornherein nicht geneigt, Catulls Geliebte zu werden. Das jedenfalls ist der Kern dieser Geschichte, die wir den eigenen Geständnissen des Dichters entnehmen können.

<sup>28</sup> Cat. 68, 53 ff.

<sup>29</sup> Cat. 68, 159.

Jedenfalls lernen wir in Aufilena eine weitere interessante Persönlichkeit und eine zweite Vorgängerin Lesbias kennen, deren Bild sich in jeder Beziehung recht gut in den auch aus anderen Quellen sattem bekannten gesellschaftlichen Rahmen der antiken Halbwelt einfügt.

#### DIE FRAU DER VERONESER HAUSTÜR

Im c. 67 hält der Dichter mit einer Tür Zwiesprache. Er stellt ihr die Frage, weshalb sie, nachdem sie doch dem alten Balbus so wacker gedient hat, nunmehr dem «Sohn» gegenüber so schlecht ihren Dienst versehe? Die Tür erwidert die Frage mit einer regelrechten *diffamatio*: indem sie sich selbst jeder Schuld freispricht, schildert sie in derben Schmähungen das unsittliche Leben einer vornehmen Frau, und nachdem sie den althergebrachten Regeln der *diffamatio* gemäss die Schuldigen «ausposaunt» hat, beschliesst sie ihren Bericht mit einer anonymen, einigermaßen rätselhaften Anspielung. Der Inhalt des Gedichtes, der konkrete Sinn der von der Tür preisgegebenen Indiskretionen ist auf den ersten Blick nicht ohne weiteres verständlich. Doch bemerkt F. O. Copley sehr zutreffend, dass die *diffamatio* ihre Absicht gewiss verfehlt hätte, wäre sie nicht gleich auf den ersten Hieb dem vollen und unmittelbaren Verständnis der Zuhörerschaft begegnet.<sup>30</sup> Auf unserer Suche nach einer Erklärung des Gedichtes müssen auch wir diese einleuchtende Tatsache zu unserem Ausgangspunkt wählen. Ferner müssen wir uns auch W. Krolls Ansicht vor Augen halten, der in einer eigenen kurzen Studie den Versuch einer Deutung des Gedichtes unternimmt und unter Berufung auf die in den «Prolegomena» B. Schmidts enthaltene Bemerkung dem Verdacht Ausdruck verleiht, Catull hätte sich mit der Frau zerworfen, was in Anbetracht seines «heftigen und aggressiven Temperaments» auf eine ähnliche Abweisung seiner Anträge zurückzuführen sei, wie sie im c. 110 in Verbindung mit Aufilena erwähnt wird.<sup>31</sup> Die modernen Forscher — u. a. F. O. Copley und G. Perrotta, deren Aufsätze im übrigen recht treffende Bemerkungen enthalten —, behandeln allerdings die im Gedicht vorhandenen scheinbaren Widersprüche und Unklarheiten ziemlich oberflächlich und gelangen daher auch zu keiner endgültig befriedigenden Lösung.<sup>32</sup>

Die erste Schwierigkeit ergibt sich in der Frage nach dem Schauplatz des ersonnenen Zwiegespräches zwischen dem Dichter und der Tür, ferner nach dem Schauplatz jener Begebenheiten, auf die sich die der Tür in den Mund gelegten Worte beziehen.

Die Tür weiss von einem impotenten Mann zu berichten, an dessen Stelle sein Vater die Ehepflichten erfüllte und der Neuvermählten den Jungferngürtel

<sup>30</sup> F. O. COPLEY: The «Riddle» of Catullus 67. TAPhA (1949) 245 ff.

<sup>31</sup> W. KROLL: Catulls 67. Gedicht. Ph 63 (1904) 139 ff.

<sup>32</sup> F. O. COPLEY: The «Riddle» of Catullus 67. a. a. O. und G. PERROTTA: Il carme della Janua (Catullo 67). Atheneum V (1927) 160 ff.

löste. Nach einem ironisch-drastischen Zwischenruf des Dichters ergreift von neuem die Tür das Wort: *Atqui non solum hoc dicit se cognitum habere Brixia . . .* (V. 31), woraus unzweideutig hervorgeht, dass diese eheliche Besitzteilung zwischen Vater und Sohn und die beiden in der Folge erwähnten *adulteria* (des Postumius und des Cornelius) nach Brixia verlegt werden müssen. Bald jedoch stellt es sich heraus, dass sich die gesprächige Tür nicht in Brixia, sondern in Verona befindet. Das tritt einesteils in der Wortverbindung *mea Verona* (V. 34) zutage, erhellt aber andererseits auch daraus, was die Tür über ihre Informationsquellen ausplaudert. Nun ist man allerdings versucht zu fragen: «Wie kannst du, Tür, über diese Dinge unterrichtet sein, du, die niemals die Schwelle deines Herrn zu verlassen vermag, der es nicht gestattet ist, unter den Leuten herumzuhorchen, da deine Aufgabe bloss darin besteht, an Pfosten und Angel befestigt den Zugang zum Haus zu verschliessen oder freizugeben?» Darauf erwidert die Tür, sie hätte ihre Herrin ausgehört, als diese ihren Mägden «unter dem Siegel der Verschwiegenheit ihre Schandtaten erzählt» und die Mitschuldigen auch namentlich angeführt hätte.

Die Haustür in Verona plaudert mithin Begebenheiten aus, die sich in Brixia ereignet hatten. Sie kennt die Verführer nur dem Namen nach aus dem erlauschten Geflüster ihrer Herrin und der Mägde. Es bleiben noch folgende drei Fragen offen: 1. Worin besteht die Treulosigkeit der Tür dem Sohn des Balbus gegenüber? 2. Welcher Zusammenhang besteht zwischen Balbus und dessen Sohn (?) einerseits und dem in Brixia lebenden Vater und dessen Sohn andererseits? 3. Worauf und auf wen beziehen sich die rätselhaften Schlusszeilen des Gedichtes, die, ohne einen Namen zu nennen, die Pointe des ganzen Gedichtes bilden?

Einige neuere Forscher stellen die Undurchsichtigkeit und Kompliziertheit des Gedichtes in Abrede und suchen die Zahl der handelnden Personen auf ein Mindestmass herabzusetzen. Der einfachste Weg hierzu ist die Identifizierung des Vaters, der im Ehebett der Schwiegertochter seinen Sohn vertritt sowie dessen «impotenten» Sohnes mit dem zu Beginn des Gedichtes erwähnten Balbus Vater und Sohn, wie es G. Perrotta tut. Seiner Auffassung nach erklärt sich alles unter der Voraussetzung, dass Balbus sen. und jun. zuvor in Brixia gelebt hatten und später in das von der Tür bewachte Veroneser Haus übersiedelt waren.<sup>33</sup> Und in der Tat liegt die Versuchung zu dieser Annahme nahe, denn sieht man auch von der Anfangszeile des Gedichtes ab (*o dulci iocunda viro, iocunda parenti*), da diese Zeile — die Tür ist von den Ehegatten und Vätern gleicherweise geschätzt, da sie die Ehre der Gattin bzw. der Tochter hütet — auch eine ganz allgemeine Sentenz enthalten mag, entsprechen dem Paare *senex-natus* (V. 4—5) ganz genau die Wortpaare *pater-gnatus* (V. 23) und *parens-gnatus* (V. 29—30). Unter dem ersten *senex* ist jedoch fraglos Balbus

<sup>33</sup> G. PERROTTA: Il carne della Janua (Catullo 67), a. a. O.

gemeint. Allerdings ergibt sich hier eine ganz bedeutende Schwierigkeit, die bisher nicht hinlänglich beachtet wurde. Jener Gatte, der von Natur aus unfähig war, seine Ehepflichten zu erfüllen und den eben deshalb sein Vater im Ehebett der Neuvermählten vertrat, kann keinesfalls der mit Balbus *senex* zugleich genannte *natus* gewesen sein, zumal letzterer, wie im V. 6. ausdrücklich erklärt wird, erst nach dem Tode des älteren Balbus heiratete: *postquam es porrecto facta marita* (sc. *ianua*) *sene*. Der tote Balbus kann mithin seine Schwiegertochter nicht mehr in die Geheimnisse des Ehelebens eingeweiht haben! Kurz, so sehr auch dieser Identifizierungsversuch die Erklärung erleichtern würde, kann er wegen der im V. 6 gebrauchten, oben zitierten und ganz unmissverständlichen Wendung nicht in Betracht kommen.

Wir stehen demnach zwei Männerpaaren gegenüber, deren eines, — der alte Balbus und (vermutlich) sein Sohn — in Verona lebt, das andere, gleichfalls Vater und Sohn, in Brixia. Die beiden Paare verbindet eine Frau miteinander, von der eigentlich das ganze Gedicht handelt. Diese Frau, die gegenwärtig die Frau des Veroneser «Sohnes» ist, war früher die Gattin des in Brixia lebenden *gnatus*.<sup>34</sup> In Übereinstimmung mit W. Kroll können wir in dem in Zeile 20 erwähnten *vir prior* lediglich den Jüngling aus Brixia erblicken und sinngemäss muss es sich hier eben um «den früheren Gatten» handeln.<sup>35</sup> Ob sich die Frau nun von ihrem früheren, in Brixia lebenden Mann wegen dessen Impotenz scheiden liess, oder ob sie nach dessen Tod als Witwe die Frau des Veroneser Jünglings wurde, ist dem Wesen nach von untergeordneter Bedeutung. Ausschlaggebend ist hingegen, dass letzterer, als er die Witwe oder geschiedene Frau heiratete, von der physischen Unzulänglichkeit ihres früheren Gatten wusste — der Veroneser Klatsch hatte sich schon zuvor dieses Themas bemächtigt —, und ganz allgemein glaubte man, die Frau wäre deshalb noch jungfräulich (*virgo*) in die zweite Ehe getreten. Als nunmehr die öffentliche Meinung für die (vorläufig noch nicht genauer umschriebenen) Ausschweifungen der Frau die Tür wegen ihrer angeblichen mangelnden Wachsamkeit verantwortlich macht, weist diese die ungerechtfertigte Anschuldigung zurück und klärt gleichzeitig die öffentliche Meinung über den wahren Charak-

<sup>34</sup> Ob der veronesische Jüngling, Sohn des Balbus (?), mit dem in V. 10 erwähnten Caccilius identisch ist, von dem wir erfahren, er sei der gegenwärtige Besitzer der Tür bzw. des Hauses, ist für das weitere (und für das ganze Gedicht) vollkommen belanglos. Unabhängig davon liegt es jedoch klar auf der Hand, dass Caccilius der letzte Besitzer ist, da die Tür dem Balbus und seinem Sohne gegenüber ausdrücklich betont: *ita Caccilio placeam, cui tradita nunc sum*.

<sup>35</sup> W. KROLL: Catulls 67. Gedicht, a. a. O. — KROLL ist übrigens (in Anlehnung an A. ROSSBACH) der Meinung, dass der Mann, der *iners ad Venerem* (v. 26) wir, mit dem Nachfolger des Balbus identisch sei, der wiederum niemand anders ist, als dessen Sohn (a. a. O. S. 145—146). Gleich darauf weist er allerdings selbst auf die Schwierigkeiten dieser Hypothese hin und wirft die Möglichkeit einer Erklärung auf, ob der *vir prior* nicht jener gewisse sterile «frühere Gatte» war, dem der Nachfolger des Balbus folgte. Die Schwierigkeiten kann er schliesslich doch nicht lösen. Jedenfalls zeugt der Schlusssatz der Abhandlung für KROLLS Sachlichkeit: «Und nun bin ich neugierig, was der nächste Erklärer aus dem Gedicht machen wird.»



ter der Frau auf. Vor allem widerlegt sie den Irrglauben an deren Jungfernschaft, hatte sie doch schon der «Vater des früheren Gatten» zur Frau gemacht, sei es nun aus unbeherrschter Geilheit und verblendeter Begierde, sei es, weil man jemand suchte, bei dem *nervosius illud, quod posset zonam solvere virginem*. In der Folge verweist die Tür auf die früheren, noch in Brixia begangenen *adulteria* der Frau hin, für die sie (die Tür) natürlich nicht verantwortlich gemacht werden kann.

Vom Standpunkt der Tür aus betrachtet liegen die Dinge in der Tat ganz klar und die Geschichte, die wir aus dem Gedicht kennenlernen, liegt abgerundet vor unseren Augen. Doch wie erklären wir sie uns vom Gesichtspunkt Catulls aus?

Catull schämt sich nie, jene, die er an den Pranger stellen will, auch beim Namen zu nennen. Das tut er selbst in Fällen, in denen es sich um Personen handelt, die in der römischen Gesellschaft hinlänglich bekannt waren und bei denen es genügt hätte, sie der Öffentlichkeit durch mehr oder weniger durchsichtige Anspielungen auf ihre — der römischen Gesellschaft satksam bekannten — körperlichen oder moralischen Defekte vorzustellen. Die einzige Ausnahme bildet vermutlich Mamurra (falls mit dem Spottnamen *Mentula* wirklich diese gemeint ist),<sup>36</sup> doch zählte dieser Deckname zumindest im gleichen Masse als wirklicher Name seines Trägers, wie etwa das aus Rufus gebildete Diminutiv Rufulus.<sup>37</sup> Die anticaesarianische Jeunesse dorée der Hauptstadt bezeichnete Mamurra aller Wahrscheinlichkeit nach unter sich mit diesem Namen, zumal er sein Vermögen skrupellos im Interesse einer möglichst häufigen Beschäftigung des mit diesem Spottnamen bedachten Körperteils verwendete.<sup>38</sup> Und noch ein weiteres Moment gibt berechtigten Anlass zu bedenken. So oft sich Catull anschickt, eine — scheinbar Selbstzweck bildende — Schmähschrift zu verfassen, verrät er zwischendurch immer wieder jene persönlichen Gravamina, die seinen Zorn entfachten.<sup>39</sup> In der Mehrzahl seiner

<sup>36</sup> Diesen Standpunkt kann man heute schon als allgemein angenommen betrachten. Vgl. E. BICKEL: Catulli in Caesarum carmina. RhM N. F. XCIII (1949) 1 ff.

<sup>37</sup> Bei Catull selbst anderswo: *Veranius* — *Veraniculus* (12, 16), *Septimius* — *Septimillus* (45, 13), desgleichen bei Cicero: *puella Atticula* (ad Att. VI, 5, 4) usw. Vgl. G. FRIEDRICH: a. a. O., S. 261. Vermutlich hängt aber die Spöttelei auch mit der roten (*rufus*) Haarfarbe der zur Zielscheibe genommenen Person zusammen. Vgl. W. KROLL: a. a. O. S. 105.

<sup>38</sup> Selbst in solchen Fällen wie der «blasse» Mann in c. 81, wo ausser der auffallenden physischen Eigenschaft die Erkennung auch dadurch erleichtert wurde, dass der Betreffende der Geliebte des Juventius war. Der Dichter ersetzt den diesmal verschwiegenen Namen durch die Wendung *moribunda ab sede Pisauri hospes*.

<sup>39</sup> Nur scheinbar bilden die auf Caesar, Pompejus und überhaupt auf die zur Gesellschaft Caesars gehörenden Personen geschriebenen Spottgedichte Ausnahmen. In diesen Fällen musste irgendein persönlich-politischer, im damaligen Rom gewiss wohl bekannter Gegensatz bestehen. Vgl. E. BICKEL: Catulli in Caesarum carmina. a. a. O. Es ergibt sich auch kein Problem bezüglich der gegen einzelne Dichter, wie Volusius, Hortensius usw. geschriebenen Spottgedichte. Unter den auf Gellius, Egnatius, Rufus und auf die Nebenbuhler im allgemeinen geschriebenen Schmähschriften verrät jedenfalls zumindest eines, dass es in des Dichters Absicht lag, den Nebenbuhler abscheulich

Gedichte offenbart er diese Beschwerden schon im einleitenden Teil, andere wiederum sind derart aufgebaut, dass der Grund zur Beschwerde des Dichters erst aus den letzten Zeilen ersichtlich wird, nachdem die verspottete Person bereits gebührend an den Pranger gestellt wurde, gleichsam, als wollte ihn der Dichter als Überraschung fürs Ende aufsparen. Das treffendste Beispiel für letzteren Fall bildet das c. 23. Dieses Gedicht stellt in vierundzwanzig Zeilen das Schmarotzerleben des Furius und seiner Sippschaft bloss, um mit der Erklärung zu schliessen, er sei keinesfalls geneigt, ihnen Geld zu borgen. Bei den verspotteten Damen wäre es vollends unangebracht gewesen, die «subjektiven» Beschwerdepunkte des Dichters in undurchsichtige Andeutungen zu hüllen. Ameana verlangte einen übertrieben hohen Preis für die feilgebotenen Reize, Aufilena hatte den Dichter geradeswegs irregeführt, die Geliebte des Varus ihn mit peinlichen Fragen behelligt und Lesbia, seine Liebe missachtend, ihn schmählich betrogen.

In Anbetracht all dieser Umstände fühlt man sich zu der Annahme verleitet, der Dichter hätte am Ende des in Frage stehenden Gedichtes eine Person zur Zielscheibe seines beissenden Spottes gewählt, die von seinem Publikum ohne viel Mühe erkannt bzw. erraten werden konnte, besonders wenn jener «lange Mann» in eigener Person das Gedicht vorlas, dessen «rötliche Augenbrauen» sehr wohl zur Physiognomie der Gallier passten.

Der satirische Zug kommt schon am Anfang des Gedichtes zum Ausdruck. Welchen Grund konnte der Dichter haben, die Tür mit Glückwünschen zu überhäufen, die doch angeblich der Mithelferschaft in den Liebesaffären der geschilderten Frau für schuldig befunden wurde? Im allgemeinen sucht man das ganze Gedicht immer wieder vom Standpunkt der Tür aus zu erklären, worüber man zuweilen vergisst, dass doch Catull es war, der dieser Tür die Worte in den Mund legte. Überaus bezeichnend ist die Art und Weise, wie einige Forscher, u. a. auch der im übrigen recht treffsicher urteilende W. Kroll, die Identität des alten Balbus mit dem Blutschande treibenden Vater zu widerlegen suchen. Als Gegenbeweis führen sie ins Treffen, dass von einem moralisch so schwer belasteten Mann in den ersten Zeilen des Gedichtes wohl kaum in so achtungsvollem Ton gesprochen worden wäre, wie das hier der Fall ist.<sup>40</sup> Doch halten wir uns erneut vor Augen, dass hier nicht die Tür, sondern Catull selbst

und lächerlich zu machen und schon deshalb müssen wir das gleiche Ziel bei den übrigen Gedichten voraussetzen, die die körperlichen und sittlichen Mängel gewisser Männer blosslegen. Vgl. *Catulle et la tradition populaire italique*. AAnt. 5 (1957) S. 181 ff. Das Entscheidende ist, dass der am Ende des Tür-Gedichtes erwähnte «lange Mann» dem Leser weder widerlich noch lächerlich erscheint. Wenn diese Anspielung überhaupt irgend einem Gedicht Catulls verwandt ist, so ist es c. 6, worin der Dichter seinen Freund Flavius wegen seines verheimlichten Verhältnisses mit einer nicht eben hübschen und auch nicht gerade ehrbaren Frau neckt. Hier aber kennen wir den Verspotteten dem Namen nach (das damalige Publikum kannte ihn ebenfalls), somit ergeben sich keine Schwierigkeiten in der Interpretation.

<sup>40</sup> W. KROLL: Catulls 67. Gedicht u. a. O.

spricht, und gar so achtungsvoll ist der Ton auch eben nicht, zumindest lässt der Ausdruck *porrecto sene* (nachdem sich der Greis *gestreckt* hatte) schwerlich einen derartigen Schluss zu. Und liest man die betreffenden Zeilen mit der nötigen Unbefangenheit, wird man auch die Bezeichnung *dulcis vir* zu gekünstelt und «süßlich» finden, um des Dichters Worte ernst zu nehmen. Catull stellt die Tür wegen ihrer angeblichen Treulosigkeit in ironischem Tonfall zur Rede, waren doch jene, die dem Gatten der Frau Hörner aufsetzten, zugleich auch seine vom Glück begünstigten Nebenbuhler. Zu ihrer Selbstverteidigung entrollt die Tür ein kurzes Bild über das sündhafte Vorleben der Frau, indem sie hinzufügt, all dies habe sie deren eigenem Geständnis abgelauscht. Sie schliesst ihr Plädoyer mit den Worten: «Ausserdem erwähnte sie noch jemand (einen Mann), *den ich hier nicht beim Namen nennen will*, damit er nicht die rötlichen Augenbrauen hochzieht: der Betreffende ist ein langer Mann, dem das unterschobene Kind aus dem trügerischen Schoss in der Vergangenheit schwere Unannehmlichkeiten verursacht hatten.» Die Tür ist rücksichtsvoll genug, den Namen des Dichters zu verschweigen, und Catull lässt sich mit der bei ihm üblichen Selbstironie die günstige Gelegenheit nicht entgehen, die Lachenden auf seine Seite zu ziehen. Aus den zahlreichen Liebesverhältnissen der liederlichen Frau geht er allein als Geschädigter hervor, da er vom Gatten der Vaterschaft des zu erwartenden Kindes verdächtigt und allenfalls auch in einen schwerwiegenden Prozess verwickelt wurde. Und doch konnte der Vater des Kindes ebenso gut auch der Schwiegervater der Frau oder einer ihrer zahlreichen Liebhaber gewesen sein. Deshalb legt der Dichter Gewicht darauf, all dies scheinbar ohne jeden zwingenden logischen Grund noch rechtzeitig durch die Haustür berichten zu lassen. Und deshalb bedarf es auch keiner weiteren Schilderung der von der Frau seither begangenen Fehltritte und Skandalgeschichten mehr, an denen nunmehr auch die allzu «nachsichtige» Tür mitschuldig ist. Die Befragung der Tür ist für den Dichter lediglich ein Vorwand und auf weitere Einzelheiten war auch jenes Publikum nicht mehr neugierig, das im «langen Mann mit den rötlichen Augenbrauen» sogleich seinen bevorzugten Dichter erkannte.

#### NOSCERE AMORIS ITER

Als Catull mit Lesbia Bekanntschaft schloss, war er somit in der Liebe durchaus kein Neuling mehr und hatte bereits mancherlei Erfahrungen hinter sich, erschloss sich doch den römischen Jünglingen, sobald sie ihr sechzehntes Lebensjahr erreicht und das purpurne Knabengewand mit der weissen Männertoga vertauscht hatten, das Reich des *tenerorum lusus amorum*. Persius schreibt darüber: «Sobald ich mich von dem über das zaghafte Kind wachenden Purpurgewand befreit und mein Amulett als Opfergabe im Heiligtum der geschürzten Laren aufgehängt hatte (d. h. sobald ich das sechzehnte Lebensjahr vollendet

hatte), begannen meine Aufseher Nachsicht mit mir zu üben und die weisse Toga gestattete es mir, mich ungestraft in der ganzen Subura umzusehen (im berüchtigten Stadtviertel der römischen Hetärenwelt) . . .»<sup>41</sup> Bei Properz lesen wir, mit dem Ablegen der purpuresäumten Toga hätte er zugleich auch die Freiheit erlangt, den Weg der Liebe kennenzulernen: *data libertas noscere amoris iter*.<sup>42</sup> Merkwürdigerweise wollte man eben nur das unmissverständliche Selbstbekenntnis des einen Catull nicht ernst nehmen, wenn er schreibt, er hätte schon im Lenz seines Lebens, vom sechzehnten Jahr an mancherlei Liebesaffären erlebt (*multa satis lusi*) und vertraute Bekanntschaft mit jener Göttin geschlossen, die «süsse Bitternis in unsere Sorgen mengt».<sup>43</sup> Die Liebesabenteuer, von denen in den vorangehenden Kapiteln die Rede war, spielten sich samt und sonders in diesem frühen Lebensabschnitt des Dichters ab. Indem wir vorläufig noch von der Besprechung der Angelegenheit Lesbia-Clodia und der mit dieser zusammenhängenden chronologischen Probleme Abstand nehmen wollen, lässt sich immerhin schon jetzt feststellen, dass selbst J. Csengeri,<sup>44</sup> von dem die früheste Datierung des Beginns der engeren Beziehungen Catulls zu Lesbia stammt, diesen in das Jahr 63 v. u. Z. verlegte, als Catull bereits vierundzwanzig (allenfalls einundzwanzig) Jahre zählte, als demnach schon acht (zumindest aber fünf) Jahre seit jenem Zeitpunkt verstrichen waren, in dem sich ihm der «Weg zur Liebe» erschlossen hatte. Diese Jahre waren ziemlich bewegt und ereignisreich gewesen (71—63 v. u. Z.). Noch war kein volles Jahrzehnt vergangen, seitdem Sulla die Diktatur niedergelegt hatte, kaum ein Jahr seit der Niederschlagung des Spartacus-Aufstandes und der Krieg des Pompejus gegen die Seeräuber sowie der grosse Ostfeldzug, der dritte Mithridatische Krieg war noch in vollem Gange. Caesar und Pompejus treten als «zwei neue Marius» auf den innerpolitischen Kampfplatz, um auf die Demokraten gestützt und in weiterer Folge als siegreiche Imperatoren an der Spitze ihrer Legionen Anspruch auf die Alleinherrschaft zu erheben. Alle unzufriedenen Elemente scharen sich um Catilina und suchen sich durch Putsch

<sup>41</sup> Pers. Sat. V, 30 ff.

<sup>42</sup> Propert. III, 15, 4.

<sup>43</sup> Cat. 68, 15—18.

<sup>44</sup> Vgl. J. CSENERGY: Catullus versei (Catulls Gedichte). Budapest, 1901: Einleitung S. XXVIII.: «Den Anfang ihres Liebesverhältnisses verlegt SCHWABE (s. L. SCHWABE: Quaestiones Catullianae. a. a. O. S. 132) in das Jahr 61 v. u. Z., JUNGCLAUSSEN (siehe TH. JUNGCLAUSSEN: Zur Chronologie der Gedichte des Catullus. Itzehoe, 1857. S. 13.) auf das Jahr 62. Ich bin eher geneigt, mich JUNGCLAUSSEN anzuschließen, ja, sogar anzunehmen, dass ihre Bekanntschaft, vielleicht auch ihre Liebe noch früheren Ursprungs ist. . . » Diesen Gedankengang fortsetzend schreibt er (S. XXIX): «Ich glaube daher, dass zumindest das Jahr 63 als Anfang ihres Verhältnisses zu betrachten ist.» Interessant ist, dass auch R. WESTPHAL: Catull's Gedichte in ihrem geschichtlichen Zusammenhang. Breslau, 1870. S. 241—242, die Entstehung des c. 51 ebenso wie des als Dankgedicht an Cicero aufgefassten c. 49 in das Jahr 63 (jedenfalls etwas früher als 62) verlegt: «Da liegt denn nun die Annahme überaus nahe, dass jenes Dankschreiben Catulls an Cicero (49) mit dem ersten Gedicht an Clodia . . . der Zeit nach nahe zusammenfällt». Vgl. noch S. 276.

und Waffengewalt der Staatsführung zu bemächtigen. Es lässt sich kaum voraussetzen, dass Catull diese Jahre in Rom verbrachte. Schwabe vertritt die Ansicht, der Dichter hätte bereits seit 67 in Rom gelebt,<sup>45</sup> ja man hätte zu jener Zeit auch schon seine Gedichte gekannt, zumal sich Cornelius Nepos in seinem — der Auffassung Schwabes gemäss — zwischen 67 und 64 v. u. Z. veröffentlichten *Chronicon* schon anerkennend über diese Gedichte äussert.<sup>46</sup> Hingegen finden wir in Catulls dichterischem Werk keinerlei Spur, die auf die sechziger Jahre v. u. Z. bezogen werden könnte. Um aber auch diese Jahre irgendwie auszufüllen, datiert Schwabe — vielleicht ganz zutreffend — die von Aufilena handelnden Gedichte und zwei kaum datierbare weitere Gedichte (c. 108 und 49) auf die Zeit um 71 v. u. Z.<sup>47</sup>

In Wirklichkeit besitzen wir keinen Anhaltspunkt für den römischen Aufenthalt Catulls in den sechziger Jahren. Hingegen gibt es zahlreiche Anzeichen dafür, dass der junge, bereits mit der Männertoga angetane Catull (in den äusseren Erscheinungsformen an das spätere Verhältnis mit Lesbia erinnernde) Liebschaften mit Veroneserinnen unterhält. Zwischendurch mochte er sich wohl auch häufig in der «Subura» von Verona herumgetrieben haben, wie er ja später auch in der wirklichen, römischen Subura ein recht häufiger Gast war. Hier lernt er — vorerst bloss vom Hörensagen — das *febriculosum scortum* seines Freundes Flavius kennen (c. 6), der sein Verhältnis geheimhält. An einem langweiligen Nachmittag, als er tatenlos am Forum herumlungert, bringt ihn sein Freund Varus hierher, auf ein Plauderstündchen mit der Geliebten, dem kleinen *scortillum*, die *non sane illepidum nec invenustum* war, (c. 10) mit den Hendekasyllabi die *putida moecha* hier verfolgen lässt, wie die Freudenmädchen mit ihren Schmähliedern jene Gäste verfolgen, die ohne Bezahlung zu verduften suchen.<sup>48</sup> Als guten Bekannten begrüssen den Dichter auch die Dämchen, die die Arkaden des Theaters des Pompejus bevölkern, die *femellae omnes*, bei denen er seinen verschwundenen Freund Camerius reklamiert und die ihm «mit heiterer Miene» scherzhaft zurufen: «Sieh nur nach, er hat sich hier zwischen unseren rosigen Brüstchen versteckt!» (c. 55). Ebenso gut kennt man ihn später bei den Tischen der *tabernae*, wo sich vornehme römische Jünglinge, aus der Provinz nach der Hauptstadt gereiste junge Leute aus dem Ritterstand und vagante Parvenus, wie beispielsweise aus Hispanien hierher verschlagene ruppige Egnatius (c. 37 und 39) mit ihren Liebchen, — Hetären und lockeren Damen der guten Gesellschaft — unterhalten und wo sich Kupplern und Zuhältern vom Schlage eines Silo (c. 103) ein ergiebiges Jagdrevier erschliesst. Wie das von Silo handelnde Gedicht be-

<sup>45</sup> L. SCHWABE: *Quaestiones Catullianae*, a. a. O. S. 296.

<sup>46</sup> L. SCHWABE: *Quaestiones Catullianae* a. a. O.

<sup>47</sup> L. SCHWABE: *Quaestiones Catullianae*, a. a. O. S. 142. ff. — vgl. noch S. 358.

<sup>48</sup> Ovid. *As Am.* III, 449—450. — Zur Erklärung vgl. H. USENER: *Kleine Schriften* IV. Bd. S. 356 ff.

zeugt, geizte Catull nicht, wenn es darum ging, sich die Gunst einer schönen Hetäre zu erkaufen; nur das brachte ihn auf, wenn ein Mädchen ihre Reize derart überschätzte, wie etwa Ameana, die Geliebte des Bankbrüchigen (Mamurra) aus Formiae, die ihre Gunst auf zehntausend Sesterzen schätzte (c. 41).

Alle diese Verse deuten darauf hin, dass sich Catull in nichts von seinen Altersgenossen unterschied und weder besser, noch schlechter war, weder sittsamer, noch verderbter als diese. Von besonderer Wichtigkeit für uns ist der Umstand, dass sich das unter allen Umständen auf einen Zeitpunkt nach dem Sommer 55 v. u. Z. zu datierende c. 55 (das die erst im Sommer 55 eingeweihte *Magni ambulatio*, das Theater des Pompejus erwähnt) hinsichtlich seines frivolen Tones und seines Inhalts in nichts von den früheren Gedichten unterscheidet, Catull also im Sommer 55 noch immer das gleiche Leben führte, das er viel früher, vermutlich schon in Verona begonnen hatte. Das Gedicht ist allzu jugendlich, aus seinem hänselnden Ton zu schliessen ist es leicht möglich, dass dem Andenken an ein solches Veroneser Mädchen auch das c. 32 gewidmet ist, das ein überaus günstiges Angebot an eine gewisse *Ipsithilla*(?) enthält, deren wenig ehrenwerter Beruf keinem Zweifel unterliegen kann. Keineswegs nebensächlich ist auch der Umstand, dass zur Zeit der Ameana-Angelegenheit bereits das Liebesverhältnis mit Lesbia in vollem Gange war, wie dies aus dem c. 43 unmissverständlich hervorgeht. Möglicherweise bildet ein ähnlicher Grund, wie er in der Ameana-Affäre vorlag, die Erklärung für die Verhöhnung der Quintia im c. 86, zumal ich keine Veranlassung sehe, diese Quintia mit der Schwester des Veroneser Quintius gleichzusetzen (freilich würde auch eine Identität der beiden im vorliegenden Falle nicht sonderlich ins Gewicht fallen). Aller Wahrscheinlichkeit nach unterhielt Catull bereits zur Zeit seiner Liebschaft mit Lesbia ein Verhältnis zu der uns im übrigen unbekannten Quintia, was zu einem Klatsch in Rom Anlass gab und die Ursache zu einem Vergleich der beiden Frauen bot.

Bevor wir zur Erörterung des Liebesverhältnisses mit Lesbia übergehen, müssen wir noch einen weiteren wichtigen Umstand erwähnen. Der damaligen Mode huldigend verschmähte Catull auch den Umgang mit «schönen Knaben» nicht. Wir denken dabei nicht allein an derart frivole Fälle, deren einer im c. 56 beschrieben wird, wo Catull von derartigen durch ihn begangenen Handlungen berichtet, die bereits alle Merkmale des strafbaren *stuprum* an sich tragen -- von der Vergewaltigung des *pupulus puellae trusans* --, sondern vor allem an das lange anhaltende Juventius-Verhältnis, dessen Motive abwechslungs- und reichhaltig genug sind, um in ihm ein Liebesverhältnis im wahren Sinne des Wortes zu erblicken. Unsere pruden Vorfahren hüllten diese Gedichte -- von wenigen Ausnahmen abgesehen -- in züchtiges Schweigen, wodurch ihrem Augenmerk zahlreiche (vom Standpunkt der Catull-Biographie überaus wichtige) Angaben entgingen. Vor allem erscheint uns die Ähnlichkeit

der Motive wichtig, die in den über das Lesbia- und das Juventius-Verhältnis handelnden Gedichten gleicherweise vorkommen. Der unersättlichen Gier (*satis superque*), die in den an Lesbia gerichteten Kussliedern zum Ausdruck kommen, sowie den ungezählten Tausenden der von ihr erbetenen Küsse (*milia multa*) entsprechen nahezu haargenau die den ersten beseligenden Abschnitt der Liebe zu Juventius spiegelnden Motive des c. 48, jene der vielen tausend Küsse (*milia trecenta*) und der nie zu befriedigenden Begierde (*nec numquam videar satur futururus*). Und so einnehmend auch jene Auffassung wäre, dass sich die im c. 16 enthaltene Verteidigung Catulls auf jene Anklagen bezieht, die im Zusammenhang mit den in den Lesbia-Liedern besungenen *milia multa basiorum* erhoben wurden, spricht dennoch weit mehr Wahrscheinlichkeit dafür, dass sich dieses Gedicht in seiner Gesamtheit auf die Juventius-Lieder bezieht. War doch Aurelius selbst auch leidenschaftlich in Juventius verliebt und bestürmte diesen mit heftigen Anträgen (c. 21) und das gleiche gilt auch für Furius. Wenn wir auch davon absehen, dass das c. 16 in der Gesellschaft jener Gedichte (c. 15 und c. 21)<sup>49</sup> vorkommt, in denen der auf Juventius eifersüchtige Dichter seine Angriffe auf Aurelius richtet, muss uns auffallen, dass auch c. 21 in spöttischem Ton jene im c. 16 enthaltenen rüpelhaften Drohungen wiederholt, (*pedicabo ego vos et irrumabo*), mit denen der Dichter Aurelius von der Seite des Juventius zu verdrängen sucht. Das zweite Juventius-Kusslied, ein spielerisches, scherzhaftes Gegenstück zum vorangehenden, enthält demgegenüber auch Motive, die sich in gleicher Weise auch in den Lesbia-Liedern vorfinden. So bilden die Wendungen *me miserum*, *miser amor*, oder *non cessasti omnique excruciare modo* (vgl. 76. 10: *Quare cur te iam amplius excrucies?*) wohl bekannte Motive auch der späten Lesbia-Lieder. Das Glück, das der Dichter in der Liebe zu Juventius findet, verleiden ihm, ebenso wie sein Verhältnis zu Lesbia, die zahlreichen Nebenbuhler, auf deren Haupt Catull eine wahre Sturzflut schonungsloser persönlicher Angriffe entlädt. In seinem c. 21 stösst er ähnliche Drohungen gegen Aurelius aus (*tangam te prior irruminatione*), wie es jene herausfordernden Einschüchterungen sind, mit denen er im c. 37 die in einer anrühigen Taverne in Lesbias Gesellschaft schlemmenden Zechkumpane verfolgt (*non putatis ausurum me una ducentos irrumare sessores?*). Auch bei seinem Verhältnis mit Juventius ist der Dichter am meisten über die Schönheit des Nebenbuhlers erbost, somit über einen Vorzug, dessen er selbst sich wohl kaum rühmen konnte (vgl. *bellus homo* 24, 7 und 81, 2), wie er auch im Fall Lesbius über dessen Schönheit spottet (*Lesbius est pulcher* 79, 1). Während Catull in Verbindung mit seinem Verhältnis zu Lesbia seine Nebenbuhler durch Aufzählung ihrer körperlichen Mängel und

<sup>49</sup> c. 18—20 befanden sich nicht in der ursprünglichen Sammlung, c. 17 aber, das ironische Charakterbild des nichtswürdigen Gatten der schönen Frau aus Colonia, gilt für das übliche, zwei Gedichte gleichen Gegenstandes und gleicher Stimmung voneinander trennende heterogene dritte. Vgl. R. WESTPHAL: a. a. O. S. 1 ff. (bes. S. 6.).

ihrer abstossenden, ekelerregenden Gewohnheiten unsympathisch und widerlich zu machen sucht, trachtet er Furius und Aurelius als Geizhalse und ruppige, vernachlässigte Gesellen der Lächerlichkeit preiszugeben. So nennt er den einen *pilosus* (vgl. 37, 17), in Verbindung mit Egnatius gebraucht er den Ausdruck *capillatus*, der vielleicht gleich der im c. 16 verwendeten Bezeichnung *pilosus* auch die mit den Worten *qui duros nequeunt movere lumbos* verspottete männliche Unzulänglichkeit mit einschliesst. Wichtig ist ferner die Feststellung, dass der Dichter das Vorgehen der Lesbia bei keiner Gelegenheit mit dem Wort *facinus* brandmarkt, wie er dies in Verbindung mit Aufilenas treulosem Verhalten (c. 110) und mit der Abtrünnigkeit des Juventius (c. 81) tut, an sich schon ein Beweis dafür, dass die Liebe zu Lesbia im Gegensatz zu allen vorangehenden und gleichzeitigen Liebesverhältnissen Catulls einen ganz neuen Meilenstein auf einem gewissen Abschnitt des von ihm betretenen *amoris iter* bildet.

Bevor wir uns jedoch endgültig diesem zuwenden wollen, müssen wir aus dem Verhältnis, wie es sich in den Juventius-Liedern spiegelt, noch eine wichtige Schlussfolgerung ziehen. Die Liebe zu einem solchen *pusio* bildete niemals ein Verhältnis zwischen zwei gleichaltrigen jungen Leuten. Alle uns zur Verfügung stehenden einschlägigen Angaben aus der Antike deuten darauf hin, dass Catull zur Zeit dieses Verhältnisses bereits ein erwachsener, reifer Mann gewesen sein muss, so dass wir diese Knabenliebe keinesfalls zu den bevorzugten Spielen und Tändeleien seiner frühen Jünglingsjahre zählen können.

#### DIE CHRONOLOGIE DER LESBIA-LIEDER

Jene Lesbia-Lieder, die sich auf Grund der in ihnen enthaltenen geschichtlichen Hinweise, von der Frage nach der Identität Lesbias mit Clodia unabhängig, genau datieren lassen, stammen ausnahmslos aus einer späteren Zeit. So lässt sich beispielsweise das c. 11 mit Bestimmtheit datieren. Die *Caesaris monimenta magni* beziehen sich nämlich auf den historisch denkwürdigen Rheinübergang Caesars, folglich musste das Gedicht nach dem Sommer 55 v. u. Z. entstanden sein. Aus diesem Vers erfahren wir im übrigen nicht mehr, als dass Catull hier Lesbia noch als seine Geliebte, *mea puella* apostrophiert und sie auffordert, in ihrem liederlichen Leben fortzufahren, ohne sich um Catulls Liebe zu kümmern. Die Worte *nec meum respectet, ut ante, amorem* lassen keineswegs darauf schliessen, dass dieses Liebesverhältnis auf Grund des *ut ante* bereits der Vergangenheit angehörte, sie beziehen sich vielmehr darauf, dass Lesbia, falls sie *bisher* derartige Bedenken hatte, diese ruhig beiseitelegen könne. In Verfolgung dieses Gedankenganges kommt zwei weiteren Motiven dieses Gedichtes weit höhere Bedeutung zu. Erstens der Erwähnung der *culpa*, zweitens der in der vorletzten Strophe enthaltenen, ironisch ausgeschmückten Beschreibung der mit den *trecenti moechi* schlemmenden



Lesbia. Übrigens hängen diese beiden Motive eng miteinander zusammen, besteht doch Lesbias «Schuld» eben darin, dem Dichter wahllos jeden vorzuziehen, der ihr gerade über den Weg läuft. Die Datierbarkeit dieser beiden miteinander verflochtenen Motive gestattet die zeitliche Bestimmung zahlreicher anderer Gedichte. So zeichnet die vorletzte Strophe des c. 11 und die im c. 37 enthaltene Schilderung der «neun Säulen vom Tempel der Filzkappe tragenden Brüder entfernten» Taverne, in der Lesbia in Gesellschaft von hundert oder zweihundert Laffen herumsitzt (wobei *centum an ducenti* gleicherweise ein verallgemeinernder Ausdruck für «sehr viel» ist, wie das Wort *trecenti* im c. 11) lebensnahe Bilder, die einander zum Verwechseln gleichen, so dass sich die beiden erwähnten Gedichte trotz ihres unterschiedlichen Ausklanges zeitlich kaum voneinander trennen lassen. Von ähnlichen Erwägungen ausgehend müssen wir aber auch die c. 39 und 58 auf die gleiche Zeit datieren, denn wenn auch letzteres von tieferer Trauer erfüllt ist, so ist es zugleich auch schonungsloser und demütigender als alle vorangehenden.<sup>50</sup> Bezeichnenderweise für die durch die Kunstgattung bestimmten Eigentümlichkeiten des Epigramms und der *nugae* verhilft, während bisher die «Wirklichkeitsbilder» dazu berufen waren,<sup>51</sup> der Leidenschaft des Dichters Ausdruck zu verleihen, in den Epigrammen viel eher das zeitweilige Auftauchen des *culpa*-Motivs zur Datierung bestimmter Gedichte. Beispielsweise das die Wendungen *nunc te cognovi* und *viliior et levior* erklärende Wort *iniuria* im c. 72, die Wortverbindung *tua culpa* im c. 75 und nahezu jedes mit letzteren in der Tonart, den Ausdrucksmitteln und der Stimmung bitterer Entsagung gleicherweise verwandte Wort im c. 87. In letzterem Falle kommt den ersten beiden Zeilen eine erhöhte Bedeutung zu:

*Nulla potest mulier tantum se dicere amatam  
Vere, quantum a me Lesbia amata mea est.*

Wenn die letzte Strophe des als Ausgangspunkt betrachteten c. 11 davon spricht, dass Catulls Liebe *illius culpa cecidit*, spiegeln die Perfekta (*amata amata est*) eine überaus verwandte Stimmung und stimmen nahezu wörtlich mit den durch ihre Perfektformen den Verzicht und den Zustand des Abgeschlossenen zum Ausdruck bringenden Zeilen des c. 37 und des c. 58 überein: *amata tantum quantum amabitur nulla* bzw. *quam Catullus unam plus quam se atque suos amavit omnes*. Die eben angeführte Stelle des c. 37 kommt ihrer-

<sup>50</sup> Vgl. die von BAEHRENS gegebene — übrigens vollkommen überzeugende Erklärung des Wortes *glubit*: «quod vir ipse masturbatione, hoc ei facit manus mulieris glubentis» (A. BAEHRENS: u. a. O. S. 286.), sowie die unverhüllte Beschimpfung einer ganz verkommenen Frau durch Ausonius: *deglubit, fellat moliturque per utramque caver-nam*. (Epigr. 71, 7.) Vgl. noch: A catullusi költészet népi kapesolatjai (Die volkstümlichen Anklänge der Catullischen Poesie). Jahrbuch der Eötvös Lóránd-Universität 1955. Budapest, 1956. 146/98.

<sup>51</sup> O. FRIESS: Beobachtungen über die Darstellungskunst Catulls. Würzburg, 1929.

seits wörtlich im c. 8 vor, weshalb wir auch dieses Gedicht, im Gegensatz zur bisher herrschenden Auffassung, schon deshalb zur gleichen, auf die Spätzeit der Jahre 55—54 datierten Gruppe zählen müssen. Ausser der bereits erwähnten Übereinstimmung der Motive spricht auch die Wendung *quod vides perisse* für diese Auffassung, am meisten aber die auffallende Übereinstimmung zahlreicher Motive mit jenen des c. 76.

Beachtenswert bleibt der Umstand, dass es bisher noch niemand einfiel, das c. 76, jenen erschütternden, aus tiefstem Herzen aufbrechenden und sich am Schluss zu einem Bittgebet formenden dramatischen Monolog, der mit Recht für das beste und innerlichste Stück der römischen Elegiedichtung gilt, und in dem E. V. Marmorale die Vollendung des «*approfondimento*» erblickt,<sup>52</sup> auf einen früheren Zeitpunkt zu datieren. Demgegenüber verlegt man das c. 8, dessen Verwandtschaft man mit dem eben erwähnten bloss darin zu erblicken glaubte, dass auch dieses eine Art dramatischen Monologes bildet, im allgemeinen auf jene sehr frühe Zeit, in die der vorübergehende Bruch nach der ersten beseligenden Periode des aufblühenden Liebesglücks fällt.<sup>53</sup>

Schwer verständlich bleibt das Bemühen der meisten Forscher, die nachzuweisen suchen, dass sich von «*Untreue und einer anhaltenden Entfremdung*» im Gedicht keinerlei Spur findet, als sprächen die Worte *nunc iam illa non vult* und weitere ähnliche Wendungen keine hinlänglich beredte Sprache. Bei einem Vergleich mit dem c. 76 kann vollends kein Zweifel mehr über die Hin-fälligkeit dieser allgemein verbreiteten Auffassung mehr bestehen. Deutlicher als jeder Kommentar spricht die bis in kleinste Einzelheiten verfolgbare, nahezu wörtliche Übereinstimmung der Wendungen *desinis esse miser — nec miser vive; tu animo offirmas — obstinata mente perfer, obdura; tu quoque, impotens noli — hoc facias, sive id non pote sive pote*; oder *nec te* (Catullus) *requiret nec rogabit invitam — non iam illud quaero, contra me ut diligit illa*. Gewiss dürfen auch die Unterschiede nicht vernachlässigt werden: der Tonfall endgültiger Entsagung und beinahe schon eines Abschieds vom Leben, den der Dichter in hilfloser Verzweiflung die Götter anflehend hier anschlägt, vermittelt uns aller

<sup>52</sup> E. V. MARMORALE: L'ultimo Catullo, a. a. O. Vgl. noch H. J. METTE: *Rez. Gn* 28 (1956) S. 34—38.

<sup>53</sup> Der erwähnten Datierung des Verses zuliebe hat man auch eine derartige Erklärung versucht, dass Lesbia — um Catull scherzhaft zu necken — vor ihm die altmodischen Dichter vom Schlage des Volusius lobte und die Kunst der jüngeren herabsetzte (hierauf zielt angeblich das c. 36 ab), worauf Catull beleidigt davonlief und das c. 8 schrieb, um ihr dann später, als die erschrockene Lesbia ihn um Verzeihung gebeten und zur Versöhnung die *cacata charta* des Volusius ins Feuer geworfen hatte, das gleichfalls für Versöhnlichkeit zeugnende c. 36 zu überreichen, Vgl. H. COMFORT: *An Interpretation of Catullus XXXVI*. CPh (1929) 176—182. Nicht weniger seltsam ist die Erklärung von H. F. REBERT: *Obdura. A Dramatic Monologue*. CJ 26 (1931) S. 287—292. REBERT erklärt das ganze Gedicht mit dem erbitterten Gemütszustand eines Jünglings, der das Wort *obdura* so oft vor sich hin murmelte, bis zuletzt ein Gedicht daraus wurde, ein Gedicht, dessen Rhythmik (die hinkenden Jamben) eben durch die Rhythmik dieses Wortes bestimmt wird. Es fragt sich freilich, ob eine derartige Erörterung überhaupt eine Erklärung genannt werden darf.

Wahrscheinlichkeit nach den Abschiedsgruss des grossen Lyrikers, seine letzten Worte, bei deren Niederschrift ihn der Lebensmut bereits verlassen hatte, wogegen das c. 8 leidenschaftlicher, schillernder und frischer wirkt. Immerhin sehen wir keine Veranlassung, dieses Gedicht auf einen früheren Zeitpunkt als 55 v. u. Z., d. h. vor die über die Untreue Lesbia klagenden, das *culpa*-Motiv in den Mittelpunkt stellenden Gedichte zu datieren, schon wegen der in V. 15 vorkommenden Ansprache *scelesta* nicht.

Das letzte Gedicht, das uns noch den lebenslustigen, von der Bitternis seiner Liebe zu Lesbia noch unberührten Catull zeigt und das ohne weiteres aus sich selbst datierbar ist, nämlich das c. 55, ist, wie wir bereits erwähnten, kurz nach dem Sommer 55 v. u. Z. entstanden. Allerdings kann man sich schwer vorstellen, dass die Verschlimmerung im Verhältnis zu Lesbia, deren vollkommene Untreue, der liederliche Verkehr mit den verlotterten Zechkumpanen und die gänzliche Missachtung Catulls ganz plötzlich, von einem Tag auf den anderen erfolgte. Zwischen der Entstehung des Camerius-Gedichtes (c. 55) und der weiter oben besprochenen Lesbia-Lieder (c. 11, 37, 39, 58, 72, 75, 87, 8 und 76), die ja auch nicht innerhalb einiger weniger Wochen geschrieben wurden, zumal auch der Unterschied zwischen c. 8 und c. 76 eine längere Zeitspanne voraussetzt, müssen mithin zumindest mehrere Monate vergangen sein, d. h. auch das früheste unter ihnen kann nicht vor dem Herbst 55 geschrieben worden sein, die Mehrzahl sogar zu einem späteren Zeitpunkt.

Die letzte und wichtigste chronologische Frage bezieht sich nunmehr darauf, in welchen Zeitabständen die übrigen Lesbia-Lieder verfasst wurden. Gehen wir von der hinlänglich begründet erscheinenden Voraussetzung aus, dass die bithynische Reise des Dichters vom Frühjahr 57 bis zum Frühjahr 56 dauerte, dann müssen die c. 46, 31, 4 und 10 innerhalb einer nicht allzu langen Zeitspanne nach dem Frühjahr 56 v. u. Z. entstanden sein. Diese enthalten jedoch noch keinerlei Hinweis, aus dem sich auf das Bestehen der Liebe zu Lesbia schliessen liesse, allerdings auch keinerlei Spur, die das Gegenteil beweisen könnte. Noch weniger Aufschluss dürfen wir uns von einer Untersuchung jener Gedichte erhoffen, die politische Angriffe enthalten. Das c. 29, das einen allgemein gehaltenen Angriff gegen Caesar, Pompejus und Mamurra richtet, kann nicht vor dem Sommer 55 entstanden sein, da die britannische Expedition zu dieser Zeit erfolgte, aber auch nicht nach dem Herbst 54, da Caesars Tochter Julia im September dieses Jahres gestorben war, wodurch der Ausdruck *socer generque* seine wahre Absicht verfehlt und seine Spitze verloren hätte. Um die gleiche Zeit (eher schon im Laufe des Jahres 54) musste auch das c. 57 entstanden sein, das von Caesar und Mamurra als vorzüglich aufeinander abgestimmten Partnern in allen Ausschweifungen spricht, ebenso auch die *Mentula*-Lieder im allgemeinen (c. 94, 105, 114 und 115), sofern jene Ansicht, die immerhin viel Wahrscheinlichkeit für sich hat, berechtigt ist, dass Mentula den Spottnamen Mamurras bildete. Mamurra aus Formiae hatte nämlich als

Caesars «Genieoffizier» (*praefectus fabrum*) am gallischen und britannischen Feldzug teilgenommen,<sup>54</sup> während Catull in seinen einschlägigen Gedichten nahezu ausnahmslos den ungeheuer reichen, mit seinem Geld die Gunst der Frauen erkaufenden Mamurra verspottet. Was hinter der in ähnlicher Form gebrauchten Bezeichnung *decoctor Formianus*, der wir in den gleichenfalls auf Mamurra deutenden Gedichten c. 41 und c. 43 begegnen, stecken mag, kann heute schwerlich mehr ermittelt werden. Aller Wahrscheinlichkeit nach handelt es sich um die im c. 29 gegen Mamurra erhobene Anklage der grossen Verschwendungssucht, die schuld daran war, dass Mamurra zuerst sein ererbtes Vermögen und später die im Pontischen Krieg (66—64 v. u. Z.) und in Caesars lusitanischem Feldzug (61) erworbenen grossen Reichtümer vergeudete. Aus alldem geht jedoch nicht hervor, wann Aemiana Mamurras Geliebte gewesen, noch auch, wann die Provinz (Formiae oder Verona?) einen Vergleich zwischen der auch von Catull umworbenen Geliebten des Hasardeurs aus Formiae und Lesbia anstellte. Schliesslich ist für uns das vor 55 entstandene Epigramm c. 113, in dem vom zweiten Konsulat des Pompejus die Rede ist, von keiner nennenswerten Bedeutung, da es keinen Hinweis auf das Verhältnis zu Lesbia enthält. Ob nun die darin erwähnte *Moecilia* mit der geschiedenen Frau des Pompejus, der inzwischen immer mehr herabgekommenen Mucia identisch ist oder nicht, ändert nichts an der vom chronologischen Standpunkt in Betracht kommenden Lage der Dinge.

Ebenso bedeutungslos sind für uns aus dem gleichen Grunde das einen Angriff auf Cominius richtende c. 108 und das auf Cornelius bezügliche c. 102, unabhängig davon, ob die Gleichsetzung dieser Personen den bekannten historischen Persönlichkeiten zutreffend ist oder nicht<sup>55</sup> und von noch geringerem Interesse sind für uns das Victius- und das Aemilius-Epigramm (c. 98 und c. 97), zumal die im Zusammenhang mit diesen vorgebrachten Identifizierungshypothesen stark anfechtbar sind und heute nur noch ausnahmsweise Anhänger finden.<sup>56</sup> Es verbleiben somit noch zwei Gruppen, mit denen wir uns

<sup>54</sup> Plin. Nat. Hist. XXXVI, 48.

<sup>55</sup> Neuestens hat sich G. ROMANO: Il significato del c. 49 di Catullo. *Aevum* 28 (1954) S. 222—229, bemüht, nachzuweisen, dass c. 108 und c. 102 mit jenem Prozess zusammenhängen, worin die berüchtigten Brüder C. und P. Cominius den Cornelius *de maiestate* verklagten, aber bei der Verhandlung nicht erschienen, ein Jahr später jedoch d. h. 65 v. u. Z. um dem Verdacht der Bestechung durch Cornelius zu entgehen, C. Cominius die Klage abermals einreichte. Der Verteidiger des Cornelius war Cicero: unter dem Eindruck seiner glänzenden Rede wurde Cornelius freigesprochen. Catull, der mit Cornelius befreundet war, dankt dafür Cicero in einem Dankgedicht (c. 49). Die an dieser Angelegenheit Beteiligten haben jedoch mit Clodia ebensowenig zu tun, wie die erwähnten Gedichte Catulls mit Lesbia.

<sup>56</sup> Den Victius versuchten einige Forscher mit dem römischen Ritter L. Vettius zu identifizieren, der in den sechziger Jahren v. u. Z. seiner Denunziationen wegen allgemein verabscheut wurde. Den Aemilius hingegen brachte man auf Grund einzelner Ausdrücke des auf ihn bezüglichen Gedichtes sogar mit der Lesbia-Affäre in Zusammenhang. Doch beweist die Zeile *hic futuit multas et se facit esse venustum* (v. 9) keineswegs, dass unter den *multae* auch Lesbia gemeint ist. Die letzten beiden Zeilen widersprechen schlechthin dieser Annahme.

hier befassen müssen, die der Gellius-Gedichte (die laut allgemeiner Auffassung mit der Lesbia-Affäre in Verbindung stehen) und jene der Fabullus—Veranius-Lieder (die, wie allgemein angenommen wird, entstanden, als das Liebesverhältnis zu Lesbia noch in vollem Gange war).

Bei der Auslegung der Gellius-Gedichte (c. 74, 80, 88, 89, 90, 91, 116) geht man für gewöhnlich von der Annahme aus, Catull wollte den Gellius laut Zeugnis des c. 116 ersuchen, seine Angriffe gegen den Dichter einzustellen und droht ihm nun, nachdem all seine Bitten und Bemühungen erfolglos blieben, von nun an müsse er sich vor Catulls Pfeilen in acht nehmen. Schon da erscheint es schwer verständlich, was all dies mit Catulls Verhältnis zu Lesbia zu tun haben könnte. Noch rätselhafter ist es, weshalb Catull zur Besänftigung des Gellius unter Kallimachos-Gedichten herumstöbern musste, um aus diesen eines auszuwählen und dem Gellius zu übersenden. Problematischer ist hingegen das c. 91, in dem der Dichter die Anklage gegen Gellius erhebt, sich gegen dessen Liebe (*in misero nostro hoc perduto amore*) und die *fides* vergangen zu haben. Den Gerüchten zufolge unterhielt Gellius ein inzestuöses Verhältnis mit der eigenen Mutter und Schwester sowie auch mit der Gattin seines Oheims. Ironisch bemerkt daher Catull, er hätte deshalb keinen Bruch der Freundestreue von Gellius befürchtet, da das Weib, das er liebte (*cuius me magnus edebat amor*), weder dessen Mutter, noch seine Schwester sei, dennoch musste er eine Enttäuschung erleben, weil Gellius in ihrem allzu häufigen Verkehr (*tecum multo coniungerer usu*) allem Anschein nach eine Veranlassung sah, auch Catulls Geliebte als «Verwandte» zu betrachten, ihre Verführung mithin als echten *incestus* zu genießen. Doch was zeugt hier für Lesbia? Wir sahen bereits, dass Catull die gleichen leidenschaftlichen Ausdrücke, die für seine Lesbialieder so bezeichnend sind, auch anderen Frauen gegenüber, ja selbst in den an Juventius gerichteten Versen gerne verwendet. Halten wir uns diese Gewohnheit Catulls vor Augen, so kann der Gegenstand der im Gellius-Gedicht erwähnten «grossen Liebe» ebenso gut auch eine andere Römerin, allenfalls sogar Juventius gewesen sein. Doch nehmen wir an, die im c. 91 angeführte Geliebte sei in der Tat Lesbia, — wogegen sich schliesslich keine Beweisgründe anführen lassen, — und schliessen wir uns der seit Schwabe allgemein vertretenen Ansicht an, die viel Wahrscheinlichkeit für sich hat, dass unter dem Gellius der Catull-Verse L. Gellius, Sohn des gewesenen Consuls (72 v. u. Z.) L. Gellius Poplicola gemeint ist.<sup>57</sup> Wie Valerius Maximus berichtet, habe der ältere Gellius im Jahre 58 v. u. Z. ein Gerichtsverfahren gegen seinen Sohn angestrengt, den er beschuldigte, mit der Stiefmutter, d. h. also mit des Vaters zweiter Frau ein blutschänderisches Verhältnis zu unterhalten und ihm selbst nach dem Leben getrachtet zu haben.<sup>58</sup> Daraus folgt jedoch nichts weiter, als

<sup>57</sup> L. SCHWABE: *Quaestiones Catullianae*, A. a. O. S. 101 ff.

<sup>58</sup> Val. Max. *Memorab.* V, 9, 1.

dass Catulls angeführte Gedichte erst nach 58 geschrieben wurden. Selbst wenn wir uns den Vertretern jener Ansicht anschliessen, laut welcher jener Oheim, von dem im c. 74 die Rede ist und dessen Frau der jüngere Gellius verführt haben soll, mit dem berüchtigten Anhänger des P. Clodius identisch ist, den Cicero in so düsteren Farben malt<sup>59</sup> und die verführte *patruī uxor* mit jener von Cicero erwähnten Freigelassenen, mit der eine Ehe einzugehen der vornehme Gellius keinen Anstand nahm, kommen wir in unseren chronologischen Untersuchungen nicht über die Feststellung hinaus, dass diese Catullischen Gedichte — zumindest theoretisch — bereits im Jahre 56 v. u. Z. entstanden sein konnten. Falls wir uns jedoch die Auffassung Schwabes zu eigen machen, wonach Ciceros Bemerkung sinngemäss durch das Wort *nuper* zu ergänzen wäre, und dementsprechend die Ansicht teilen, Gellius *patruus* hätte die Freigelassene nicht vor 58 geheiratet haben, müssen wir die Entstehungszeit des ganzen Gellius-Zyklus nach 56 v. u. Z., d. h. nach Beendigung der bithynischen Reise (die zwischen 57 und 56 stattfand) verlegen, was uns in der Lösung der chronologischen Fragen des Lesbia-Verhältnisses um keinen Schritt weiterbringt. Bleiben als letzte die Gedichte des Veranius — Fabullus-Zyklus (c. 9, 12, 13, 28, 47 und wegen des einschlägigen Hinweises auch c. 26).

Diese Lieder handeln von der Reise des Veranius und Fabullus in irgend-eine Provinz. Laut c. 9, 6—7 (*Hiberum narrantem loca, facta, nationes*) und c. 12, 14—16 (*nam sudaria Saetaba ex Hiberis miserunt mihi* — vgl. noch c. 25, 7) hatten sich die beiden Freunde nach Hispanien begeben. In welcher Angelegenheit, davon erwähnen diese beiden Gedichte nichts. Dem 28, 1 (*Pisonis comites*) und dem 47, 2—3 zufolge hatten sie an der offiziellen Reise eines gewissen Piso als Mitglieder seiner Cohors teilgenommen, so wie auch Catull im Gefolge des Proprätors C. Memmius seine bythynische Reise unternommen hatte. In welche Gegend sie ihr Weg führte, davon erwähnt das Gedicht nichts, obwohl eine einfache Kombination der beiden Angaben auf der Hand gelegen hätte: Veranius und Fabullus hätten in Begleitung des Proprätors (Proconsuls) Piso Hispanien bereist. Jedoch aus dieser Zeit, d. h. aus den fünfziger Jahren ist uns kein hispanischer Statthalter namens Piso bekannt. C. Calpurnius Piso, an den manche dachten, war bereits 65 v. u. Z. gestorben, doch auch sonst läge keinerlei Veranlassung zu einer Identifizierung mit diesem vor. So tauchte bereits im 18. Jahrhundert der Gedanke auf, ob der von Catull genannte Piso nicht mit L. Calpurnius Piso Caesoninus identisch sei, welcher Auffassung sich seitdem im Gefolge Schwabes<sup>60</sup> die Mehrzahl der Forscher anschloss. Aus Ciceros Rede gegen Piso erfahren wir, dass dieser ein Geizhals war. Ausserdem wirft ihm Cicero auch vor, es sei *legatorum tuorum optimus abs te quisque violatus*,<sup>61</sup> was genau der Catullischen Personalbeschreibung ent-

<sup>59</sup> Cic. Pro Sestio 51, 110.

<sup>60</sup> L. SCHWABE: Quaestiones Catullianae. A. a. O. S. 240 ff.

<sup>61</sup> Cic. In Pisonem 36, 88.

spricht. Überdies erfahren wir von Cicero, dass Pisos lüsterne Gewalttätigkeit vornehme Jungfrauen seiner Provinz zu Selbstmord trieb,<sup>62</sup> und dass er auch mit Senatoren Unzucht trieb,<sup>63</sup> was bei Catull in den ironischen Wendungen *Priapus ille* und *nihilo minore verpa farti estis* zum Ausdruck kommt. Ferner erwähnt Cicero, Piso Caesoninus habe die Gesellschaft von Griechen bevorzugt und auch in Begleitung des catullischen Piso begegnen wir einem gewissen Socraton, der von manchen Forschern nachgerade mit dem von Cicero genannten Philodemos aus Gadara identifiziert wird. Dieser Hypothese steht indes die Tatsache gegenüber, dass Piso Caesonius nicht Statthalter von Hispanien, sondern von Macedonien war, wohin er sich Ende 58 begeben hatte und von wo er erst im Frühsommer 55 zurückkehrte.<sup>64</sup> Vermutlich kehrten auch Veranius und Fabullus um die gleiche Zeit nach Rom heim. In Verfolgung dieses Gedankenganges erhebt sich jedoch eine weitere Schwierigkeit: wie erklären sich jene Gedichte, die ausdrücklich von einer hispanischen Reise sprechen? Um auch dieses Problem zu lösen, schuf man die Theorie von der zwiefachen Reise. Laut dieser unternahmen die beiden Freunde ausser der Fahrt nach Macedonien auch noch eine andere (allenfalls eine Geschäftsreise) nach Hispanien. Letztere wird allgemein in eine frühere Zeit verlegt, da damals Catulls Verhältnis zu Lesbia angeblich noch ungetrübt war, wie dies aus dem c. 13 hervorgeht, jedenfalls aber vor dem Zeitpunkt der bithynischen Reise, geradezu ein Schulbeispiel der *petitio principii*!

Tatsache ist immerhin, dass Catull zur Zeit, als er das c. 13 schrieb, noch keine Spur eines Liebeskummers verrät, allerdings gibt es auch keinerlei Anzeichen dafür, dass sein Verhältnis zu Lesbia damals bereits bestand. Ausdrücke, wie *puella candida* und *meos amores* besagen an sich noch gar nichts und Wortverbindungen wie *mea puella* und *Veneres Cupidinesque* bestenfalls soviel, dass — falls die Annahme zutrifft, auch Catull habe dem allgemeinen Brauch folgend, gewisse Redewendungen zu gegebenen Zeitabschnitten bevorzugt und mit besonderer Vorliebe wiederholt —, diese Gedichte im Frühabschnitt seiner Liebe zu Lesbia entstanden sein dürften. Da wir jedoch vom Zeitpunkt der hispanischen Reise keine Kenntnis haben, lässt sich auf dieser Grundlage auch der Anfang des Lesbia-Verhältnisses nicht ermitteln.

Zusammenfassend lässt sich anhand der in den Gedichten enthaltenen historischen Hinweise nur soviel mit voller Gewissheit feststellen, dass die über Lesbias Untreue klagenden Gedichte ausnahmslos nach dem Herbst 55 v. u. Z. geschrieben wurden.

<sup>62</sup> Cic. In Pisonem 3, 6.

<sup>63</sup> Cic. In Pisonem 27, 65.

<sup>64</sup> Die Rede gegen Piso hielt Cicero im Jahr 55 v. u. Z., vor den Einweihungsspielen des Theaters des Pompejus: im April 55 war man noch mit der Dekoration des Theatergebäudes beschäftigt (Cic. ad Att. IV, 9), im Sommer 55 wurde hingegen zur Kühlung bereits Wasser durch die Kanäle ins Theater geleitet (Val. Max. Memorab. II, 4, 6), folglich musste die Einweihungsfeier zwischen diesen beiden Daten stattfinden.

## DESCENDE CAELO...

1. Die Schwere des Inhalts von einem Gedicht wird nicht an der Zahl seiner Verszeilen gemessen. Besonders gilt dies für die Oden des Horaz, für deren Mosaik von Worten -- das in einer anderen Sprache «nicht einmal zu wollen» ist, und «wo jedes Wort, als Klang, als Ort, als Begriff nach rechts und links und über das Ganze hin seine Kraft ausströmt» -- Nietzsche bei dem «Minimum in Umfang und Zahl der Zeichen das Maximum in der Energie der Zeichen» für charakteristisch fand.<sup>1</sup> Aber um so mehr wird man der längsten Horaz'schen Ode, dem nicht weniger als 80zeiligen *Descende caelo*, diesem wirklichen *longum melos*(2), eine ganz besondere Wichtigkeit zuschreiben müssen; es ist ja ein längeres Gedicht als die Europa-Ode (III 27), oder als das Lob der Stiefsöhne von Augustus (*Qualem ministrum* . . ., IV 4), ja länger sogar als das *Carmen saeculare* selber (je 76--76 Zeilen). Man hat es also in diesem Fall -- auch nach dem blossen Äusseren hin zu urteilen -- ohne Zweifel mit einem der grössten Horaz'schen Gedichte zu tun. Und was dabei den inneren Wert betrifft, so wird man wohl schon im voraus Altheim Recht geben müssen, dass nämlich: «Niemand, der sich der Wirkung jenes Gedichtes einmal willig hingeegeben hat, wird daran zweifeln können, dass Horaz hier *ein Tiefstes und Letztes über sich und seine Berufung* ausgesprochen hat.»<sup>2</sup>

Man findet selten ein Gedicht bei Horaz, das so feierlich mit der Anrede der *regina Calliope* begönne. Es liesse sich damit vielleicht nur der Anfang der Ode I 12 vergleichen: *Quem virum aut heroa lyra vel acri tibia sumis celebrare, Clio? quem deum?* Feierlich ist die in den Gebeten herkömmliche Alternativität (*tibia, seu voce* . . ., *seu fidibus citharave*) und die nachdrückliche Anrede des Phoebus als *Μουσηγέτης* am Ende des Satzes. Mit Recht wurde bemerkt, dass die Muse, die hier von dem Himmel auf die Erde herabzusteigen aufgefordert wird, sich gleichsam auch aus den Höhen der vorangehenden Ode -- *gratum elocuta consiliantibus Iunone divis* (III 3, 17 f.); *quo, Musa, tendis?* (70) -- herunterlässt, und so den Dichter auf den Flügeln der *θεία πνεύμα*,

<sup>1</sup> Ges. Werke, Bd. X S. 343, zitiert bei R. HEINZE: Die augusteische Kultur. Leipzig--Berlin 1930, S. 111.

<sup>2</sup> Röm. Religionsgeschichte, III. (Leipzig--Berlin 1933) S. 98.



der *amabilis insania* (5) in die Regionen der Inspiration, in die Welt der musischen Töne mit sich reißt. Allerdings spiegelt dabei die Ergriffenheit des Gedichtes *Bacchum in remotis* (II 19) einen anderen Seelenzustand wieder. Man hat es hier nicht mit jener dionysischen Hinreissung und Ekstase zu tun, deren Erleben die Seele des Dichters nach der Ode II 19 ergriffen zittern liess, wie es dort (5 f.) heisst: *recenti mens trepidat metu plenoque Bacchi pectore turbidum laetatur*; eher ist es hier ein «liebenswürdiger» Zustand, das Erlebnis derjenigen, die zu den «gottgeliebten Hainen» (6: *pios per lucos*) einen Zutritt haben, ein Erlebnis, das den Horaz auf seiner ganzen dichterischen Laufbahn nie verlässt.

Es würde einen weniger geübten Leser mit Recht wundernehmen, dass nach der «vielversprechenden» Invokation (vgl. dazu A. P. 136) und nach einer Frage an die Jungfrauen und Jünglinge der Römeroden (5: *auditis? . . .*) Erinnerungen an das eigene Kindheitsalter genannt werden. Man würde die Geschichte, die auch aus den legendenhaften Lebensbeschreibungen wohlbekannt ist,<sup>2a</sup> und wonach den schlafenden Säugling in der Tiefe des Waldes Tauben umhüllten, und ihm weder Schlangen noch Bären Leid zufügten, für eine blosser kaum glaubhafte Kindermär und allerdings für etwas hier unpassendes stempeln können . . . Und doch ist dies alles hier sehr wohl am Platze und leicht verständlich. Wen die Muse bei der Geburt angelächelt hatte (IV 3: *quem tu, Melpomene, semel nascentem placido lumine videris . . .*), der gehört — mit allen Offenbarungen seines inspirierten Wesens — immer zu ihr (ebd. 24: *quod spiro et placeo, tuum est*), die himmlischen Mächte der Dichtkunst stehen ihm das ganze Leben hindurch bei, und sie beschützen ihn. Horaz darf das Wunder selbst in den feierlichen Augenblicken der Inspiration verkünden, und das Bewusstsein seiner musischen Existenz vermag selbst die Kindermär, die mit literarischen Reminiszenzen geschmückte Episode seines jüngsten Kindesalters auf die Höhe des Wunders zu erheben; denn dies war ja schliesslich doch der früheste Beweis jener unzerreissbaren Verbundenheit, die den Dichter mit der Welt der Musen verband.

Aber Horaz, der sich in seinen Schriften so oft des vermeintlichen Fleckens seiner Abstammung erinnerte (z. B. Sat. I 6, 46: *quem rodunt omnes libertino patre natum*), vermag nicht auf eine glänzende Vergangenheit, auf legendäre Vorfahren hinzuweisen. Als Nachkomme von Sklaven hatte er nach römischer Auffassung nicht einmal ein Geschlecht, er gehörte zu niemandem. Am Anfang der «Wundergeschichte» erscheint die Gestalt der fabulierenden Amme, Pullia, und dann werden — zur Beglaubigung — Namen von lauter solchen unbedeutenden apulischen Ortschaften genannt (Aceruntia, Bantia, Forentum), die wohl auch dem antiken Leser kaum etwas mehr als dem heuti-

<sup>2a</sup> Über ähnliche Motive in der hagiographischen Tradition vgl. II. DELEHAYE: *Les légendes hagiographiques*.<sup>4</sup> Bruxelles 1955, S. 32.

gen besagten. (Vergleicht man sich dabei Gang und Aufbau des Gedichtes mit der emporsteigenden Laufbahn des Dichters selbst, so vermögen die Umstände des «Wunders» am Berge Voltur wohl auch den Gedanken «*ex humili potens*» zu veranschaulichen). Aber es kommt ja eigentlich auch gar nicht auf die Glaubwürdigkeit der ganzen Geschichte an. Viel wichtiger ist es vielleicht, dass der Dichter selber diesen Fall als die erste Offenbarung seines Beschützt-Werdens seitens der Muse hinstellen wollte. In seinem Ausgeliefertsein als Kind war er schon vor Schlangen und Bären ebenso geschützt, wie der Dichter «*integer vitae scelerisque purus*» der Lalage-Ode vor dem Wolfe der sabinischen Wälder. Sollte man sich etwa fragen, ob der sorglos herumstreifende Horaz wirklich einmal einem schrecklichen Wolf begegnet war? Oder wird etwa dadurch die Mustergültigkeit der Lebensweise des Poverello von Assisi beeinträchtigt, dass die Naturgeschichte die wundervolle Wirkung seiner ergreifendsten Predigten nicht zu bestätigen vermag? Wichtig ist nur das Bewusstsein der Gewissheit, dass nämlich er, der Dichter, der Meister des Wortes, selbst damals, wo er noch gar nicht sprechen konnte, nicht zu fürchten brauchte, denn die Götter standen ihm bei (20): *non sine dis animosus infans*.<sup>3</sup>

Es ist eine prägnante Konzeption; man dürfte es — nach einem Ausdruck von D. Berzsenyi — als den am meisten *energischen* Vers von Horaz bezeichnen. Der Abschluss des «Wunders», das an die Stimmungswelt der Kindheit erinnert, unterstreicht gewissermassen die eben betonte Gewissheit mit seiner dreifachen Gliederung: mit der Behauptung, die in der Form der doppelten Negation nur umso stärker wirkt (*non sine dis*); mit den vielerlei Deutungsmöglichkeiten des Wortes *animosus* (lebendig, lebensfähig; mutig, beseelt, zuversichtlich, bewusst; inspiriert); und mit dem Wort *infans* am Ende der Zeile, das — seinem etymologischen Sinn gemäss — als «noch nicht zu sprechen vermögend» gedeutet werden soll; das letzte Wort ist ja auch in sich selbst schon ein ganzer Satz: «obwohl ich damals noch nicht einmal zu sprechen vermochte». Aber die Muse ist ja des Wunders fähig: sie kann auch stummen Fischen Schwanengesang verleihen — um wieder die verwandte Melpomene-Ode zu zitieren: *o mutis quoque piscibus donatura cygni, si libeat, sonum* (IV 3, 20).

Aber der «energische» Vers 20. ist nicht nur Abschluss, sondern auch Anfang: eine Grundlage zu den emphatischen Höhen der darauffolgenden Musenhymne (21): *vester, Camenae, vester in arduos tollor Sabinos* . . . Die Erzählung des einstigen Wunders im Kindesalters fing in bescheidenem Ton mit *me* an (9); umso leidenschaftlicher klingt jetzt die Anrede der Musen, der Urheberinnen des anderen Wunders, das auf das ganze Leben hinauswirkt, die

<sup>3</sup> Vgl. I 17, 13 — : *Di me tuentur, dis pietas mea et Musa cordi est*. Der Gegensatz zu «*non sine dis*» heisst: *iratis dis* (Sat. II 3, 8). Die Anrede des Augustus am Anfang der Ode IV 5 — *divis orte bonis* — hebt solche verwandten Züge zwischen dem Herrscher und dem *vates* hervor, denen wir auch im Laufe unserer weiteren Interpretation begegnen werden.

den *infans* zu προφήτης, *vates* inspirierten, und die ihn fortwährend beschützen: *vester*, *Camenae*, *vester* . . . Das am Anfang der Zeile zweimal wiederholte Wort *vester* erscheint ebenso betont und hervorgehoben auch an der Spitze der nächsten Strophe (25: *vestris amicum fontibus et choris*), und dann in Zeile 29. (am Anfang der traditionellen Periegeze): *utcumque mecum vos eritis* . . .; aber mit *vos* beginnt auch der Höhepunkt des ganzen Gedichtes, die Caesarstrophe (37: *vos Caesarem altum*), sowie Zeile 41., die den ersten Teil abschliesst und zu dem zweiten hinüberleitet: *vos lene consilium et datis et dato gaudetis almae*. Das Bewusstsein der Verbundenheit mit den Musen und ihr stolzes Bekennen hätten auch gar nicht mehr nachdrücklicher und auffallender zum Ausdruck gebracht werden können.

Wir sprachen eben von emphatischen Höhen. Das von Maecenas gestiftete Sabinergut, die vornehmen Praeneste und Tibur, sowie die elegante Baiae bezeichneten zweifellos Höhen, und zwar nicht nur dem «niedrigen» (*humile*) Forentum, sondern auch der als «*celsa*» bezeichneten Aceruntia und den Höhen von Bantia gegenüber, und dazu noch auch nicht so sehr in geographischem Sinne, als eher was den Lebensstil und die gesellschaftliche Bedeutung betraf. Der Dichter als Günstling der Musen darf alle diese weltberühmten Orte aufsuchen, das ganze Rom lauscht in feierlicher Stille seinen Worten zu. Der Weg, der von der venusinischen Bedeutungslosigkeit bis hinauf zu den hohen Ehren des römischen *vates* führte, war lang und schwierig, aber der einmal geweihte und berufene Dichter blieb nie mehr, auch in den schwierigsten Lagen nicht, alleine und auf sich gelassen. Die Musen beschützten ihn, sowohl bei Philippi als auch damals, als ein Baum auf ihn stürzen wollte, oder auch im Jahre 36. als der Krieg gegen Sextus Pompeius geführt wurde (25—28).<sup>4</sup> Wohl sprach er bei anderer Gelegenheit von Mercurius, der ihn unter den feindlichen Schlachtreihen gerettet hätte (II 7, 13 f.: *sed me per hostes Mercurius celer denso paventem sustulit aere*), und auch jenen verfluchten Baum hätte ihm — nach einer anderen Stelle (II 7, 13 f.) — Faunus, «*Mercurialium custos virorum*» ferngehalten. Aber wer wollte den göttlichen Erfinder der Lyre und den Meister des Wortzaubers (θέλειν, vgl. I 10, 1 ff.: *Mercuri, facunde nepos Atlantis, qui feros cultus hominum recentum voce formasti catus* . . .) von seinem älteren Bruder Apollon und den Musen trennen?<sup>5</sup>

Die Schlangen und Bären der Kindheitsgeschichte mögen wohl noch als blosse Mären gelten, aber nicht mehr so die Gefahren, die den erwachsenen Dichter bedrohten. Horazens Glauben und Vertrauen auf die Musen war auch unter diesen Gefahren ungebrochen, und so wird es auch immer sein, was auch

<sup>4</sup> In der Erklärung des Verses 28. folgen wir E. WISTRAND: *Horace's ninth epode and its historical background*. Göteborg 1958, S. 16.

<sup>5</sup> Vgl. W. F. OTTO: *Die Götter Griechenlands*.<sup>2</sup> Frankfurt a. M. 1934, S. 158.; gemeinsamer Kult der Musen, des Apollon und Hermes: Paus. IX 5, 8. Über Faunus als über den Gott geheimnisvoller Stimmen in der Natur, über seine Verbindung mit den *vates* und *fatum* siehe W. F. OTTO: RE «Faunus» 2058 f. und FR. ALTHEIM: a. O., S. 97.

geschehen möge — nur die Musen sollen ihm beistehen (29: *utcumque mecum vos eritis* . . .). Ruhig würde er selbst bis ans Ende der Welt, unter wilde, furchtbare Völker gehen, seine musische Verborgtheit verlassen und die Wagnisse des Kampfes auf dem Schauplatz der akuten Schmerzen der römischen Aussenpolitik, im entfernten Britannien, Hispanien oder im Osten auf sich nehmen — gewiss bliebe er auch dort unverletzt (36: *inviolatus*).

Je eine volle, in sich rund abgeschlossene Strophe sprach von der Sicherheit der Gegenwart (21—24: *vester, Camenae, vester* . . .), und dann von den Krisen der Vergangenheit, die mit der Hilfe der Musen überwunden wurden (25—28: *vestris amicum fontibus et choris* . . .); aber die Schilderung der nur gedachten künftigen Gefahren, die er ruhig auf sich nehmen würde, lässt sich schon nicht mehr in eine einzige Strophe hineinpressen: sie füllt zwei volle Strophen aus (29—36), wobei durch die Wiederholung des Wortes *visam* (33; 35) die Emphasis nur noch gesteigert wird, bis endlich die Welle der alle Schranken überflutenden Gefahren an dem Felsen der Unverletzbarkeit des *vates* (36: *inviolatus*) bricht.

Das Wort *inviolatus* am Ende der ersten Gedichtshälfte über die musische Person des Dichters selbst, liesse sich auch als Schlussstein bezeichnen, aber wieder ist es zugleich auch Grundlage und neuer Anfang. Das sowohl in sich selbst als auch wegen seiner Stelle so vielsagende Wort «*inviolatus*» verdient einen besonderen Exkurs. Das Zeitwort «*violare*» aus «*vis*» bezeichnet nicht so sehr die körperliche Verletzung, als eher die Verletzung gewisser kultischer und juristischer Satzungen, Institutionen oder Verbindungen. So schreibt z. B. Caesar über die Verletzung des Gastrechtes: *hospites violare fas non putant* (B. G. VI 23), oder an anderer Stelle über die frevelhafte Verletzung des vereinbarten Waffenstillstandes: *indutiis per scelus violatis* (Bell. civ. II 15, 1); Cicero (De fin. III 9, 32) erwähnt zusammen die Verletzung der Eltern (*parentes violare*), den Hochverrat und die Ausplünderung eines Heiligtums (vgl. Rab. II 7: *de locis religiosis ac de lucis*; Ovid., Met. VIII 743; Fasti IV 649); ebenso wird das Zeitwort *violare* auch zur Bezeichnung der Verletzung von Recht (Cic., De leg. II 9, 22), Religion (Verr. V: 72, 186), Verträgen (Liv. IV 19, 3; XXVII 44, 7; Tac., Ann. I 58, 2), der *fides* (Vell. Pat. II 1; Iuv. XIII 6), der Freundschaft (Tib. I 9, 2), der Tempel (Liv. XXIX 8, 9; Ovid., Ex P. II 2, 27) usw. gebraucht. Es seien hier noch die Worte über Roms Unverletzbarkeit in der Formulierung des Livius (I 21, 2) angeführt: *ut civitatem totam in cultum versam deorum violare ducerent nefas*; und zum Schluss möge noch die Ovidstelle erwähnt werden, wo sich der Dichter — vielleicht gerade mit einem Hinweis auf Horaz — über die Verletzung seiner Person beklagt (Ex P. III 5, 45): *Getico peream violatus ab arcu*. — Man soll an dies alles denken, um den oben schon zitierten Horaz'schen Ausdruck in seiner vollen Tiefe würdigen zu können: *di me tuentur, dis pietas mea et Musa cordi est* (I 7, 13 f.); derjenige, der als Priester und Günstling der Musen *pius* ist, wird nicht einem

gottlosen (*impius*) Frevel zum Opfer fallen, denn er ist ja sowohl in seiner Person als auch in seiner Gesinnung ein Kettenglied der göttlichen Weltordnung, des Kosmos, jener Harmonie, deren höchste Beschützer Jupiter und — die Musen sind.<sup>6</sup>

Der Gedankengang des Gedichtes wendet sich hier mit einem pindarischen Anlauf von der «unantastbaren» (*inviolatus*) Person des Dichters weg dem Herrscher zu. (Der Zusammenhang mit dem vorherigen wird — trotz des Personenwechsels — auch äusserlich bewahrt: die betonte Musenanrede der früheren Strophen wird auch hier fortgesetzt; *vos* steht ja auch hier zweimal in den Verszeilen 37 und 41 an der Spitze je einer neuen Strophe.) *Auch der Herrscher steht unter dem Schutz der Musen* — so könnte ein glatter aber nicht gerade schwungvoller Übergang heissen. Statt dessen hören wir von Octavianus Caesar, der mit einem Beiwort, das einstweilen nicht sofort einleuchtet, «*altus*» genannt wird; auch er soll *ebenfalls* durch die Musen — «sogleich er seine im Soldatendienst ermüdeten Truppen heimgeführt (wörtlich: «in die Städte verborgen») hatte, und das Ende seiner Mühsale sucht, in den pierischen Grotten erquickt werden». Es ist eine Anspielung auf Gesten des Herrschers, die man in den zeitgenössischen Musenhainen wohl nicht vergessen wollte: wie Octavian das öffentliche Vorlesen der Vergilschen Georgica mit seiner Anwesenheit beehrte, Varius auszeichnete und das palatinische Apollo-Heiligtum erbauen liess; solche Anspielungen mögen den Zeitgenossen wohl leicht verständlich gewesen sein.

Aber das Gedicht duldet kein Stehenbleiben: mit Caesars Erwähnung hat die Hymne ihren Höhepunkt erreicht — das fühlt man auch an der hervorgehobenen Zentralstelle der Caesarstrophe (37—40)<sup>7</sup> —, und jetzt muss sie — ohne sich zu verflachen — der Vollendung entgegenzueilen. Das Verbindungsglied zu dem Vorherigen (ausser dem Wort *vos*, das zugleich auch weiterführt) ist die *militia* (37); die Tatsache, dass der Günstling der Musen die reiche Auswahl der schönsten Orte hat, und in ihrer Gesellschaft selbst auf den Wellen des Meeres und in den entlegensten Gegenden die geschützte Ruhe geniessen darf, ist Caesars militärischen Erfolgen zu verdanken. So verknüpfen sich, auf die Person des Dichters bezogen, die *tutela* der Musen und Caesars, wodurch aber auch Octavians Person von den Musen untrennbar wird: sie erteilen ihm das *consilium* (41), sie sind «Ernährerinnen» (42: *almae*) des Fürsten, und mit ihrer Hilfe kam er auf so hohe Spitzen der Grösse (37: *Caesar altus*).<sup>7a</sup>

<sup>6</sup> Vgl. K. MARÓT: Kik voltak a Múzsák? (= Wer waren die Musen?) MTA I. OK 8 (1956) 85 f.

<sup>7</sup> Ebenso wird Augustus auch in der Kleopatra-Ode (16: 32) und in dem letzten Stück des letzten Odenbuchs, IV 15 (17: 32) gerade in der Mitte des Gedichtes genannt; mit ihm fängt IV 5 (*divis orte bonis . . .*) und 14 an; nachdrücklich am letzten Ende des Gedichtes wird er genannt in I 2: *te duce, Caesar*.

<sup>7a</sup> Über die musische Natur von Horazens Beschütztheit und der Herrschaft des Augustus, sowie über die Gunst der Kalliope, die sowohl dem Dichter als auch dem Herrscher zuteil wird, siehe — eben in einer Erörterung der Bedeutung des Gedichtes «De-

Nach Rast, Ruhe, *lene consilium* und Freude kommt — scheinbar — ein Bruch. Was hat hier die pindarische Flut über den Frevel der gottlosen Titanen zu suchen (42–64)? Beachtet man die Umrahmung, so fügt sich gleich der unerwartete Exkurs harmonisch in das Ganze hinein, ja er scheint überhaupt kein Exkurs mehr zu sein: er fing ja mit dem milden, auch die grössten Schwierigkeiten bezwingenden *consilium* an (41), und er hört auf, bzw. er setzt sich fort mit der gnomischen Schilderung der gefährlichen Folgen der Abwesenheit des *consilium* (65: *vis consilii expers mole ruit sua*).

Aber diese umfangreiche Partie — ungefähr ein Viertel des ganzen Gedichtes — hat auch unter einem anderen Gesichtspunkt noch eine wichtige Funktion. Es war weiter oben schon die Rede von dem Gegensatz *pius—impius*, und von den Garanten jener Gewissheit, die der *pietas* zuteil wird. Dort war der Dichter der glückliche Nutzniesser der von den Musen und Juppiter garantierten Weltordnung, der Beteiligte an der kosmischen Harmonie. Horaz konstruierte jedoch keine prahlerische Parallelität zwischen der eigenen musischen Beschütztheit und derjenigen Octavians. Ebenso setzt er auch kein Gleichheitszeichen zwischen die beiden Vergleiche: der Dichter und Juppiter — der Herrscher und Juppiter. Statt dessen schildert er auf einer, im Vergleich zu den «dichterischen» Höhen der ersten Gedichtshälfte noch gesteigerteren, olympischen Höhe die *militia* jenes Juppiter, der das *consilium* auf der höchsten Stufe repräsentiert, und seinen Sieg über das gottlose (*impium*) Geschlecht der Titanen. Horaz beherrscht in so hohem Masse sowohl die eigenen Gedanken als auch die Form, dass er das fehlende Glied der Verhältnisgleichung gar nicht auszusprechen braucht: ein jeder wird sowieso nur an den siegreich heimkehrenden Octavian denken können.

Es wäre nicht leicht, alle Momente des pindarischen Schwunges in diesem Gedicht in Worte gefasst spüren zu lassen. (Darüber schrieb Klingner:<sup>8</sup> «Der Gedanke nähert sich der pindarischen Weise, an den konkret erfassten Dingen gedankenmächtig neue, unvorhergesehene Sinnbezüge zu erfahren und Verbindungen zu schlagen, die dann das Wort *ohne Rücksicht auf stumpfe Hörer* oft mehr zu raten gibt als nachzeichnet.») Zweimal fällt das Wort *consilium* in den Verszeilen 41 und 65, und darunter — wie zwischen zwei Stützpfeilern — schildern unmittelbar nach der Juppiter-Strophe (45–48: *qui . . . imperio regit unus aequo*) je zwei andere Strophen die kämpfenden Parteien: die sinnlos stürmenden Titanen und die Verkörperer des Geistes, der friedlichen

*scende caelo*» — die Worte von I. TRENCSENÝI-WALDAPFEL in seiner Einleitung zu der Horaz-Übersetzung von J. ERDŐNYI (Bp. 1946, S. 23); über die musische Lebensform und über die erlösende Wirkung des sanften Wortes des Franciscus von Assisi: ebd. S. 18; vgl. dazu auch seine Feststellungen über das Prooimion der hesiodischen Theogonie in seiner Studie zu der Ausgabe der «Werke und Tagen», Bp. 1955, S. 171.

<sup>8</sup> Horazische Oden: Das Musengedicht. In dem Band «Römische Geisteswelt» (3. Aufl. München 1956) S. 368.

schöpferischen Arbeit und des tugendhaften Lebens: Pallas, Volcanus, Iuno und am Ende der zweiten Strophe: Apollo. Die Strophe, die die Schilderung der Gigantomachie beschliesst (65–68), fasst Ergebnis und Lehre des Kampfes in Gnomen zusammen:

*vis consilii expers mole ruit sua;  
vim temperatam di quoque provehunt  
in maius, idem odere viris  
omne nefas animo moventis.*

Die Mächte, die kein *consilium* besitzen, und die gegen den Geist stürmen, brechen zusammen, die Kraft mit Geist gepaart ist zum Hohen berufen, und der sündenhafte Frevel ist den Göttern verhasst — und das alles wird mit der dreifachen Wiederholung des Wortes *vis* hervorgehoben.

Die Worte *testis* und *notus* in den ersten Zeilen jener drei Strophen, die das ganze Gedicht beschliessen (69–80), folgen ebenso auf die Gnomen, wie das Wort *scimus* in Zeile 42, das nach der Schlussbemerkung (41: *vos lene consilium . . .*) der ersten (musischen) Hälfte des Gedichtes erscheint. Ein Zeugenbeweis ist am Ende nötig, um zu bezeugen, dass von den Prinzipien Geist und Dunkelheit, Tugend und Wildheit, sauberes Leben und Unsauberkeit, die ersteren die unbesiegbaren sind. Es ist kein Zufall, dass am Ende der Aufzählung der olympischen Teilnehmer an der Gigantomachie der *reine* Apollo steht (61 ff.: *qui rore puro Castaliae lavit crinis solutos, . . . Delius et Patareus Apollo*); von den negativen Teilnehmern im letzten Zeugenbeweis fällt Orion als Beleidiger der *intakten* Diana, *virginea domitus sagitta* (70 f.); ebenso werden auch alle «erdgeborenen» Giganten bestraft: Enceladus, der Gegner von Pallas, unter dem Berg Aetna, und vielleicht noch schwerer Tityos, der das Auge auf Latona warf (77: *incontinens*); ebenso erhielt auch Peirithoos, der König der Lapithen die verdiente Strafe, da er sich in seiner ruchlosen Gier an die Herrin der Unterwelt zu nahe zu treten vermass.

2. Es scheint, als hätten wir uns allzu weit von dem Anfang, von den Kindheitserinnerungen und der musischen Berufung des Dichters der sauberen Haine entfernt. Wir müssen uns immer wieder von neuem das Gedicht überlegen, um das *Ganze* klar sehen, und um die vielen Hinweise, die letzten Endes alle auf dasselbe hinauslaufen, richtig verstehen zu können. Wir wurden von persönlichen Erlebnissen, die sonst anderen nicht viel besagen, zu den Höhen jener Weltordnung geführt, die sich in der Sphäre des Juppiter widerspiegelt, und dazu noch über die Sphären des Dichters, des Herrschers und der Götter hindurch. Stationen, Exkurse und gegenseitige Beziehung der einzelnen Etappen auf diesem immer höher führenden Weg wurden durch Klingner mit den Mitteln seiner verfeinerten Interpretationskunst nachgewiesen; seine Erörterungen mögen auch für diejenigen nützlich und lehrreich sein, die mit Methode

und Weltanschauung des Verfassers nicht in allem einverstanden sind.<sup>9</sup> Die letzte Lehre der Klingnerschen Interpretation läuft darauf hinaus, dass Horaz diese musische und himmlische Ordnung nicht nur benannt, verherrlicht und gewollt, sondern «in der Weise seines Sprechens und Bildens» auch verwirklicht habe.<sup>10</sup> Klingner wies diese vorbildliche Ausgeglichenheit des Lebens und Werkes bei den Grössen des Augusteischen Zeitalters, in Vergil, Horaz und in dem «apollinischen» Wesen des Augustus selber nach -- zugleich auch in einem Gegensatz zu der vorausgehenden Epoche, zu der Dichtkunst des Catullus und Lucretius und dem Politiker Caesar. Horaz machte dieses neue apollinische Wesen zum Gegenstand seines *Epinikions* zum Siege des Herrschers.

Denn es handelt sich ja um ein *Epinikion*, auch wenn es nicht unmittelbar aus dem Anlass des dreifachen Augusteischen Triumphes im Jahre 29 geschrieben sein sollte. Auch die früheren Kommentare registrierten den vermutlichen Zusammenhang dieser Ode mit dem Sieg bei Actium, dem Abschluss des Bürgerkrieges und der Schöpfung des Prinzipates. Kiessling und Heinze<sup>11</sup> entdeckten den nicht ausgesprochenen aber «von jedem zeitgenössischen Hörer empfundenen Hintergrund des mythischen Gemäldes» darin, wie «die *vis temperata* des Augustus die empörten Gewalten der Revolution gebändigt, die *vis consilii experts* gebrochen und den Frevelmut bestraft» hätte. Auch der gelehrteste Forscher der «Bildungsdimension» dieses Gedichtes, W. Theiler<sup>12</sup> bezog den Kampf der Olympier und der Titanen auf den Bürgerkrieg. Wohl werden die Kenner aller diesbezüglichen «Erklärungen» C. Koch<sup>13</sup> zustimmen müssen, der auf die Verkehrtheiten jener Interpretationen aufmerksam machte, die um jeden Preis einen allegorischen Sinn herauszustellen bestrebt sind. Gewiss wird man dies Gedicht vor allem in sich selbst und von seinen unmittelbaren Zusammenhängen ausgehend verstehen wollen. Aber darum wird man auch die äusseren Ereignisse der Jahre um Actium herum nicht aus dem Auge verlieren. Möge es zwar ausser jedem Zweifel stehen, dass es unbegründet und übertrieben ist, die zweite Hälfte der Ode auf die Verschwörung des jüngeren Lepidus allein beziehen zu wollen,<sup>14</sup> aber ebenso unerlaubt wäre auch, sich mit solchen Allgemeinheiten zu begnügen, wie die Vorschläge von J. Aymard.<sup>15</sup> Es wäre überhaupt schwer in genauen Umrissen

<sup>9</sup> Die Kenner der in der vorigen Anmerkung genannten Interpretation werden den Unterschied zwischen unserem Versuch und den Erörterungen KLINGNERS genau bemessen können. Vgl. Acta Ant. 6 (1958) 244.

<sup>10</sup> A. a. O., S. 376.

<sup>11</sup> Nach der 6. Aufl. (Berlin 1917). Vgl. R. HEINZE: Der Zyklus der Römeroden. Neue Jahrb. 5 (1929) 675 f. (= Vom Geist des Römertums.<sup>2</sup> Leipzig—Berlin 1939, S. 213 f.)

<sup>12</sup> Das Musengedicht des Horaz. Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, XII/4 (1935) S. 271 ff. Siehe dazu auch die gründliche Rezension von KLINGNER: Gnomon 13 (1937) S. 36 f. und die ergänzenden Bemerkungen von K. BÜCHNER: Bursians Jahresber. 267 (1939) 139 f.

<sup>13</sup> Der Zyklus der Römeroden. Neue Jahrb. 4 (1941) 62.

<sup>14</sup> Class. Rev. 5 (1955) 242 f.; vgl. WISTRAND: a. a. O., S. 7 ff.

<sup>15</sup> La politique d'Auguste et l'ode III 4. d'Horace. Latomus 15 (1956) 26 ff.



sagen zu wollen, was alles die Interpretation einer Horaz'schen Ode zu beachten hat, und worin im Gegenteil dasjenige besteht, wodurch alles nur noch gestört und verdunkelt wird.

Da ist z. B. die Frage der Gigantomachie. Sehr interessant ist zweifellos jener Hinweis von Ed. Fraenkel,<sup>16</sup> wonach Horaz in der zweiten Hälfte der Ode vielleicht auch durch seine athenischen Erinnerungen angeregt worden sei. Denn er mag ja wohl mehrmals die symbolische Gigantomachie auf dem Schild des Pallas Athene-Standbildes der Akropolis oder die östlichen Metopen des Parthenons gesehen haben. Ja es wäre auch nicht ausgeschlossen, dass er in der Gefolgschaft des Brutus Gelegenheit gefunden hätte die Darstellungen des pergamenischen Zeus-Altars zu bewundern. Aber das ist doch kaum mehr als ein blosser Einfall, der höchstens nur die jeweilige Rolle der Gigantomachie-Darstellungen bewusst zu machen vermag. Wie Attalos I. (bzw. Eumenes II.) in der Niederlage der den Olymp erstürmenden unterweltlichen Ungeheuer seinen eigenen Sieg über die in Klein-Asien verheerenden Kelten verewigt hatte, so war die Gigantomachie — als Symbol — zu jeder Zeit berufen, den Sieg des «klaren» Prinzips, der «wahren» Sache über die zum Fallen verurteilten Unterweltskräfte zu repräsentieren.<sup>17</sup>

Kein Zweifel, auch Horaz liess in solcher Absicht die erdgeborenen Ungeheuer aufmarschieren, damit diese Bedroher der Weltordnung die Gegner Octavians symbolisieren. Es wurde hier die Rolle der olympischen Götter schon erörtert; es bedarf jedoch in diesem Zusammenhang einer besonderen Erwähnung, dass von jenen acht Zeilen, die der Aufzählung der Sieger gewidmet sind, in fünf über denjenigen die Rede ist, dessen Name um des grösseren Nachdruckes willen erst allerletzt genannt wird: Apollo (64). Man denke nur an die Dionysos-Aretalogie der in mancher Beziehung verwandten Ode II 19 (*Bacchum in remotis carmina rupibus . . .*): der Gott des Rausches kämpft dort wie ein Löwe gegen die *impia cohors* der gegen Zeus stürmenden Giganten (21—28),<sup>18</sup> während er hier gar nicht genannt wird. Nicht, weil die repräsentative Gottheit des Antonius — *ὃ μάλιστα συνεξομοιῶν καὶ συνουσιῶν ἑαυτὸν διέτελεσεν* (Plut. Ant. 75)<sup>19</sup> — nicht zusammen mit dem

<sup>16</sup> Horace, Oxford 1957, S. 282. Der Einfall ist allerdings nicht neu; siehe den Artikel von O. WASER in RE (Suppl. III. «Giganten» S. 757) und die dort angeführte Literatur.

<sup>17</sup> Siehe dazu die Bemerkungen in der Dissertation von A. BRELICH (A triumphator = Der Triumphator, Pécs 1937) über die «unlösbare und grundlegende Zweiheit» der mythischen Kämpfe und über die Prinzipien Licht und Dunkelheit, Ordnung und Chaos als Darstellungen der beiden Seiten der menschlichen Welt (S. 26 ff.). Natürlich hat dabei der Konflikt von Augustus und Antonius nicht einen religiösen Hintergrund (S. 28., nach IMMISCH, s. unten die Anmerkung 19), nur die aktiven Teilnehmer und später die Darsteller haben die sehr realen Tatsachen in ein mythisch-religiöses Gewand verhüllt.

<sup>18</sup> Die Gestalt des Dionysos begegnet (abweichend von einer Bemerkung bei Kiessling—Heinze) häufig in den Gigantomachie-Darstellungen; siehe WASER: a. a. O., S. 687 f., 696 f. usw.

<sup>19</sup> Vgl. O. IMMISCH: Aus Roms Zeitwende, Leipzig 1931, S. 21.; ALTHEIM: a. a. O., S. 66.

Gott von Delos und Actium genannt werden konnte, dessen Günstling das palatinische Apollo-Heiligtum auf den Rang des uralten Juppiter- und Vesta-Kultes erhob. Ebenso interessant, dass man auch Neptunus umsonst unter den siegreichen Göttern sucht, obwohl man diesem letzteren in den Gigantomachien immer wieder begegnet;<sup>20</sup> wahrscheinlich wurde er aus Rücksicht auf Sextus Pompeius fortgelassen, der von dem Dichter der neunten Epode vor noch gar nicht so lange her als *Neptunius dux* apostrophiert wurde.<sup>21</sup>

Einige Jahre später vermochte Vergil schon in einer epischen Aufzählung der betreffenden Personen das römische Gegenstück der homerischen Schildbeschreibung zu konstruieren, bzw. innerhalb dieses Rahmens die schicksals-schwere Schlacht von Actium zu schildern (Aen. VIII 671—713). Hier beschliesst Cato (Caesars Gegner!) als Unterweltsrichter die Galerie jener historischen Persönlichkeiten, die auf dem Schild des Aeneas dargestellt werden (670); danach kommt die Schilderung der beiden gegenüberstehenden Lager:

Hinc *Augustus* agens Italos in proelia *Caesar*, (677)

*cum patribus populoque, penatibus et magnis dis, ...*

parte alia ventis et *dis Agrippa secundis* (682)

arduus agmen agens ...

Hinc *ope barbarica* variisque *Antonius* armis (685)

victor ab Aurorae populis et litore rubro

Aegyptum viresque Orientis et ultima secum

Bactra vehit, *sequiturque — nefas — Aegyptia coniunx* ...

... arva nova Neptunia caede rubescunt.

Regina in mediis patrio vocat agmina sistro ...

*omnigenumque deum monstra et latrator Anubis* (698)

contra Neptunum et Venerem contraque Minervam

tela tenent, saevit medio in certamine *Mavors* ...

*Actius* haec cernens arcum intendebat *Apollo* (704)

desuper: omnis eo terrore Aegyptus et Indi,

omnis Arabs, omnes vertebant terga Sabaei ...

At *Caesar* triplici invectus Romana triumpho (714)

moenia *dis Italis votum immortale sacrabat* ...

Die Gigantomachie des Horaz ist — trotz ihrer Kürze — allgemeingültiger: sie rügt alle «titanische» Kraft, die sich der Entfaltung der Auguste-

<sup>20</sup> Siehe WASER: a. a. O., S. 687 ff. usw.

<sup>21</sup> Siehe die Kommentare zu Vers 7. in der IX. Epode. — Um unsere Vermutung zu unterstützen, berufen wir uns hier nur auf die Augustus-Biographie des Suetonius (16, 2): «... alii dictum factumque eius criminantur, quasi classibus tempestate perditis exclamaverit etiam invito Neptuno victoriam se adepturum, ac die circensium proximo sollemni pompae simulacrum dei detraxerit.

ischen Ordnung entgegengesetzt.<sup>22</sup> Aber auch das Kapitel «Actium» in Vergils Schildbeschreibung beschränkt sich keineswegs bloss auf dieses einzige Ereignis; es werden in ihm alle Schwierigkeiten und Wagnisse der Schöpfung der neuen Ordnung, sowie in den Personen von Antonius und Kleopatra alle Drohungen von Roms erbitterten Feinden — mit Platon gesagt: alle *Τιτανική φάσις* — widerspiegelt.

Es sei bemerkt, dass Horaz dem entscheidenden Sieg zeitlich noch näher stand, und darum wollte er eher die moralische Lehre aus der Niederlage des Feindes sich zu Nutzen machen.<sup>23</sup> während Vergil den *triplex triumphus* zu einem Symbol der über alle Welt erstreckenden römischen Herrschaft erhebt, charakteristischerweise von der «schneeweissen Marmortreppe» des palatinischen Apolloheiligtums aus betrachtet (720) . . .

3. Ein aufmerksames Wahrnehmen der Übereinstimmungen und Abweichungen zwischen Horaz und Vergil legt auch noch andere Schlüsse nahe. Wir meinen jene Verbindungsfäden, die diese beiden römischen Dichter an Pindar anknüpfen. Horaz hat ein anderes Mal in ewig denkwürdiger Form den Gedanken formuliert, welche Gefahren das ikarische Wetteifern mit den Flügelschlägen des Dirkeischen Schwanen hätte. (IV 2, 1: *Pindarum quisquis studet aemulari* . . .) In dem Gedicht *Descende caelo* redet er nicht von solchen Schwierigkeiten, und diesmal vergleicht er sich nicht mit der winzigen Biene, sondern als römischer Meister der äolischen Leier erweist er in der mutigen und individuellen Behandlung des erhabenen Themas seine Ebenbürtigkeit mit Pindar. Die Anklänge an Pindars erste pythische Ode sind auch in den früheren Kommentaren gewissenhaft registriert worden, aber das Wesentlichere hinter den äusserlichen Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen haben bisher vielleicht nur Klingner und Fraenkel untersucht.<sup>24</sup> Fraenkel widmet in

<sup>22</sup> Über die antike Auffassung über die Rolle der Titanen, bzw. zu der römischen Auslegung dieser Auffassung zitieren wir hier eine Stelle aus Ciceros «Gesetzen» (III 2, 5): *Noster vero Plato Titanum e genere statuit eos, qui ut illi caelestibus, sic hi adversentur magistratibus*. Ciceros Formulierung ist darum so lehrreich, weil ein Vergleich mit dem Original (Plat., Nom. III 16 p. 701 C) sehr gut den sakralen Charakter der römischen *Magistrate*, bzw. die Widerspiegelung des römischen Rechtes auch in der Mythologie zu beleuchten vermag.

<sup>23</sup> Treffend ist jene Bemerkung von FRAENKEL (a. a. O., S. 285), dass die Ode in ihren letzten drei Strophen *diminuendo* abgeschlossen wurde. Es mag nur hinzugefügt werden: ebenso, wie auch der freudenerfüllte Dichter des *Nunc est bibendum* nicht überschwinglich wurde; diesmal sagt er z. B. kein Wort über Antonius, ja am Schluss würdigt er sogar noch die nicht gewöhnliche Entschlossenheit der Kleopatra.

<sup>24</sup> KLINGNER widmete auch eine besondere Arbeit der I. pythischen Ode: Die Antike II (1935) 49 ff. (= Röm. Geisteswelt, S. 663 ff.) Hier ist er jedoch den Beziehungen zu Horaz nicht nachgegangen. Ausser dem einschlägigen Teil der grossen Horaz-Monographie von FRAENKEL siehe auch noch seine Studie «Horazens Pindargedicht (IV 2)»: SB Heidelberg 1932–33/II.: W. THEILER: a. a. O., S. 253 («pindarisch ist die Art, wie das Mythische nicht nur Pomp und Grösse liefert, sondern auch Gedankliches stützt und hält» etc.); E. HARMS: Horaz in seinen Beziehungen zu Pindar. Diss. Marburg 1936, S. 12 ff.

seiner Interpretation der Horaz'schen Ode einen längeren Exkurs der Besprechung der *Χρυσέα φόρμυγξ*, dieses vielleicht erhabensten lyrischen Gedichtes der Weltliteratur.<sup>25</sup> Er erörtert den Zusammenhang zwischen der Friedensschöpfung des Augustus und der *σύμφωνος ἡσυχίας* der Herrschaft von Hieron (70). Wertvoller als die Allgemeinheiten von der «überwältigenden Schönheit und dem organischen Aufbau» des Pindarischen Gedichtes<sup>26</sup> oder über die Idee der Musik<sup>27</sup> sind für uns seine Beobachtungen im Einzelnen, wie z. B. die Tatsache, dass er bemerkt, wie glücklich Horazens Einfall gewesen sei, die dem Städtegründer (*κτίστης*) Hieron gewidmete pythische Ode auf jenen Octavian «anzuwenden»,<sup>28</sup> der sich ebenfalls für Roms Neugründer hielt (Suet., Aug. 7, 2).

Will man Horazens dichterische Tat verstehen und würdigen können, so muss man diese Bezüge genauer ins Auge fassen. Der römische Dichter hat sich offenbar weder den historischen Hintergrund noch die genaueren Umstände dessen bewusst gemacht, wie Pindars erste pythische Ode entstand; ihn gingen die militärischen und kulturellen Errungenschaften von welthistorischer Bedeutung der kurzlebigen Tyrannis von Gelon und Hieron, und Syrakusens Blütezeit<sup>29</sup> weniger an. Aber gewiss liess ihn das Epinikion auf den pythischen Sieg des Hieron — «mehr wert als hundert Standbilder» (IV 2, 19) — nicht kalt. Pindars Gedicht hat ja Ausdrücke und Gedankensplitter, die bei Horaz zum neuen Leben erwacht wiederhallen; mögen hier einige von diesen aufgezählt werden: der Ton «der goldenen Leier, des gemeinsamen Besitzes von Apollon und der veilchenlockigen Musen», der auch das Herz des wilden Ares mildert, und den die Feinde des Zeus mit Erschrecken hören (13: *ὅσσα δὲ μὴ πεφίληξε Ζεὺς, ἀτύσσονται βοῶν Πιερίδων ἄλυστα*), z. B. der in die Tiefe der Erde verstossene Typhos, aber nicht diejenigen, die «Zeus gefallen» (29). Auch Hieron und sein Sohn verdanken den Göttern «alle Mittel ihrer menschlichen Grösse» (41: *ἐκ θεῶν γὰρ μηχαναὶ πᾶσαι βροτέαις ἀρεταῖς*), mit Hilfe des Zeus «denken sie ihr Volk zur Eintracht des Friedens» (70: *δᾶμον . . . τράποι σύμφωνον ἐς ἡσυχίαν*). Der Dichter wendet sich an Zeus: möge der karthagische und etruskische Schlachtruf verstummen, indem diese Völker «sehen, wie die Hochfahrenheit ihrer Schiffe vor Kyme zum Stöhnen gezwungen wurde» (72: *ναυσίστονον ὕβριν ἰδὼν τὰν πρὸ Κύμας*). Der Herrscher von Syrakus «stiess ihre Söhne von den schnellen Schiffen ins Meer, und er rettete Hellas vor dem schweren Sklaventum» (75: *Ἑλλάδ' ἐξέλκων βαρείας*

<sup>25</sup> A. a. O., S. 277.

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> A. a. O., S. 283.

<sup>28</sup> A. a. O., S. 281.: «to apply to the rule of the princeps some of the fundamental ideas of Pindar's first Pythian ode.»

<sup>29</sup> Vgl. U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF: Pindar. Berlin 1922, S. 224 ff.; über die Gründung der Stadt Aitne: E. KIRSTEN: Ein politisches Programm in Pindars 1. Pythischem Gedicht. Rhein. Mus. 90 (1941) 58 ff.

δουλίας). Pindaros vergleicht die grossartigen Waffentaten der Deinomeniden, den Sieg bei Himera (480) und Kyme (474) mit Salamis und Plataiai, und indem er an diese erinnert, verhilft er sie zu dem «erhabensten Kranz» (100: στέφανος ὑψιστος).

Horaz versuchte nicht Pindars Gedankengang, der sich kaum verfolgen lässt, und dabei dennoch harmonisch bleibt,<sup>30</sup> gewaltsam an die römischen Friedensbestrebungen nach Actium «anzupassen», aber seine pindarische Inspiration ist dennoch unverkennbar. In Pindars Vision verflochten sich miteinander das Geschenk der Musen und Hierons Ordnung, das göttliche Mitwirken «des über Lykien und Delos herrschenden Phoibos, des Liebhabers der parnassischen Kastalia-Quelle» und die εὐανδρία der neugegründeten Stadt des pythischen Siegers, die Macht des Zeus, «der oben an der Stirne der obstreichen (sizilischen) Erde» — an der hochragenden Spitze des Vulkans — wohnt, und die Strafe des hundertköpfigen Typhos unter dem Berg. Sein ungeheurer Körper erstreckt sich im Tartaros von Sizilien bis Kyme: er bildet gewissermassen eine Brücke zwischen den Schauplätzen der beiden Siege der Deinomeniden — und auch unter den herumstreichenden pindarischen Gedanken. Der Dichter erwartet von Kronion die Bestätigung der Ergebnisse von Kyme und Himera, das endgültige Verschwinden des Sklaventums (δουλία), das ganz Hellas bedrohte.

Es wird wohl nicht mehr nötig, über die gelegentlichen Zusammenklänge hinweg die Ideenverwandtschaft zwischen Pindars und Horazens Epinikien besonders hervorzuheben. Von einer blossen Nachahmung kann natürlich gar keine Rede sein. Es handelt sich darum, dass beide Dichter ausserordentliche Ereignisse von welthistorischer Bedeutung miterlebt und besungen hatten, und dass Horaz in seinem Urteil über Actium die pindarische Wertung der schicksalsschweren Entscheidungen des Griechentums im V. Jahrhundert aneignen konnte. Pindar verherrlicht die Überlegenheit der kosmischen Weltordnung des Zeus (εὐνομία) und diejenige der apollinischen μουσική<sup>31</sup> anlässlich der Feier eines pythischen Sieges, und er erblickt in den grossen Siegen des Griechentums die Machtoffenbarung der Götter, während Horaz in der Gestaltung seines eigenen Schicksals die Glückseligkeit des von Juppiter garantierten musischen Lebens widerspiegeln lässt. Für beide Dichter symbolisiert der Ausgang der Gigantomachie die Festigkeit der göttlichen Weltordnung.

Zusammenfassend: Horaz folgte in der zweiten Hälfte seiner Ode III 4 Pindars Vorbild in der ersten pythischen Ode, aber sein Werk war doch keine sklavishe Nachahmung. Er erhob sich weit über die persönlichen Bezüge des pindarischen Epinikions hinaus. Die Symbole der mythischen Bilder und ihre

<sup>30</sup> Vgl. mit KLINGNER's Pindaros-Interpretation, a. a. O., S. 673.

<sup>31</sup> Vgl. KLINGNER: a. a. O., S. 672.

Lehren dienten bei ihm zu einer dichterischen Vergegenwärtigung der Konsolidierung nach Actium, und mit der Verallgemeinerung des Musenerlebnisses fasste er in ein tadelloses Ganze jene Vision, die von den Kindheitserlebnissen ihren Ausgang nahm, aber sich über die musische Geschützttheit des Herrschers hinaus in die Höhe der siegreichen Weltordnung des Juppiter erhob.<sup>32</sup> Die erdgeborenen Ungeheuer, die gegen Juppiter stürmen, sind bei ihm — von Pindar abweichend — Symbole von unbenannten Feinden des Herrschers bei Actium, wobei die Verse 25—28 auch die Erweiterung des «titanischen» Gegenlagers mit Brutus und Sextus Pompeius ermöglichen.<sup>33</sup>

Die Erklärung des Gedichtes — das unserer Meinung nach noch im Jahre 29 anlässlich des *triplex triumphus* des Augustus geschrieben wurde — lässt sich in mancher Hinsicht mit Einbeziehung der neunten Epode und der Kleopatra-Ode (I 37) ergänzen. So kommt z. B. die Gefahr des von Pindar erwähnten Sklaventums in der «unsinnigen Bedrohung» (I 37, 6) der als *fatale monstrum* apostrophierten Kleopatra zum Ausdruck, oder in der Brandmarkung des spöttisch als *Neptunius dux* bezeichneten Sextus Pompeius (Ep. 9, 9: *minatus urbi vincla, quae detraherat servis amicus perfidis*).

Aber wo bleiben Vergils pindarische Beziehungen? Hier kommen nur jene Verse im III. Gesang der Aeneis in Betracht, die das Toben der Aetna schildern (III 570—577). Es sind berühmte Verse; Gellius — unter Berufung auf Favorinus (N. Att. XVII 10), und dann nach ihnen Macrobius (Sat. V 17) fügten so gut wie eine kleine Dissertation ihnen hinzu. In diesem Zusammenhang liest man den Bärenvergleich über Vergils Arbeitsmethode (Gell. XVII 10, 2: *dicere eum solitum ferunt parere se versus more atque ritu ursino*). Um den bekannten Vergleich zu illustrieren, erwähnten sich Favorinus und die ihm ähnlichen Vergilverehrer gerade die genannten Verse (8): «*In his autem, quae videntur retractari et corrigi debuisse, is maxime locus est, qui de monte Aetna factus est. Nam cum Pindari, veteris poetae, carmen, quod de natura atque flagrantia montis eius compositum est, aemulari vellet*» — vgl. Hor. IV 2: *Pindarum quisquis studet aemulari* —, «*eiusmodi sententias et verba molitus est, ut Pindaro quoque, qui nimis opima pinguique facundia existimatus est, insolentior hoc quidem in loco tumidiorque sit.*» Danach zitiert Gellius mit der Gründlichkeit eines Philologen die betreffenden griechischen Verse (Pind., Pyth. I 21—26: *τὰς ἐρεῦγονται μὲν ἀπλάτων πύρρος ἀγνόταται ἐκ μυχῶν παγαί...*) und dann zum Vergleich die Verse aus Vergil:

<sup>32</sup> Selbst FRAENKEL wäre geneigt, den Zusammenhang der beiden Gedichtshälften zu bestreiten! (A. a. O., S. 276.)

<sup>33</sup> Also die Erwähnung des Palinurus und der «*Sicula (!) undae*» lässt sich — im Gegensatz zu THEILER (a. a. O., S. 261) — sehr wohl erklären; vgl. die Erörterungen von WISTRAND, a. a. O., S. 16 ff. Man wird auch jede Bemerkung von F. JACOBY für überflüssig erklären dürfen, wonach die dritte Gefahr nur von stilarem Gesichtspunkt aus benötigt gewesen sei (Gnomon 10 [1934] 484).

*Portus ab accessu ventorum immotus et ingens  
ipse, sed horrificis iuxta tonat Aetna ruinis  
interdumque atram prorumpit ad aethera nubem.  
turbine fumantem piceo et candente favilla,  
attollitque globos flammarum et sidera lambit;  
interdum scopulos avulsaque viscera montis  
erigit eructans liquefactaque saxa sub auras  
cum gemitu glomerat fundoque exaestuat imo.*

«Diese Verse hätte der Dichter eher nur begonnen, und nie beendet» (10: *quos inchoasse eum verius dixerim, quam fecisse*) -- zu diesem Schluss kommt unser Verfasser auf Grund der Erörterung der einzelnen Ausdrücke sowie eines Vergleiches der parallelen Pindar- und Vergilstellen; schliesslich werden noch Latinität und poetischer Wert in den Versen 576–7 als «unerhört und entsetzlich» dahingestellt (19).

Demselben Gelliuspassus begegnet man auch in den Saturnalien des Macrobius, und zwar in einer sehr lehrreichen Einbettung. Hier (V 17) wird die gelungene «Nachahmung» des Apollonios Rhodios im IV. Gesang der Aeneis zugegeben, und dann die Frage gestellt: «*Videamus, utrum attigerit et Pindarum, quem Flaccus imitationi inaccessum fatetur.*» Offenbar ist der Hinweis auf das obige Zitat aus Horaz; interessant ist nur, dass in den saturnalischen Gesprächen der Vergilschwärmer (der Symmachus-Gesellschaft) hier das einzige Mal Horaz erwähnt wird. Danach kommt die Stelle aus Gellius, beinahe Wort für Wort.

Was lässt sich nun daraus als Lehre entnehmen? Der Hinweis des Macrobius auf Horaz, bzw. die Anspielung des Gellius auf seine Ode IV 2 (*cum Pindari carmen aemulari vellet*) bezeugen einstimmig, dass schon die Vergil-Philologie des Hadrianischen Zeitalters eine Verbindung zwischen Horazens und Vergils Pindar-«Nachahmung» entdeckt hatte. Mit keinem Wort wollen wir behaupten, als ob Horaz — einige Jahre nach Vergils Tod — mit seinen Erfolgen in Pindars «Aneignung» geprahlt, oder als ob er die Misserfolge seines Dichterkollegen auf demselben Gebiet gerügt hätte. So taktlos war er wohl nie. Aber zweifellos wusste die römische Vergilforschung von jenen Versuchen, die sie beide auf diesem Gebiet angestellt hatten, und der Vergleich ihrer Leistungen fiel diesmal ungünstig für den gefeierten Vergil aus. Und das hat wohl auch Horaz gefühlt, wenn auch nicht gesagt. Uns ist es im grossen und ganzen leichter zu erraten, warum derselbe Versuch nur dem einen von ihnen gelingen konnte. Horaz transponierte Pindars Stil und jene Gedanken des grossangelegten pindarischen Gedichtes, die sich verallgemeinern liessen, in einer verwandten Situation; dabei verleugnete er sich nicht im mindesten, da er die «Übernahmen» in die eigenen Gedankenzusammenhänge sorgfältig hineinbaute, während Vergil nur eine Episode der römischen Odyssee — die

in Sizilien lokalisierten Gefahren der Skylla und Charybdis — mit den gewagten Bildern der pindarischen Aetna-Schilderung beleben wollte, ohne dabei zu berücksichtigen, wie verschieden die Forderungen eines Epinikions einerseits, und einer epischen Schilderung andererseits sind. Wohl mag ihn auch der frühzeitige Tod daran verhindert haben, um seine Methode der Bärenmutter wieder anzuwenden, und um aus der nur versuchsweise hingeworfenen Skizze in Pindars Manier eine vollkommene Schilderung zu bilden. Der ähnliche Dichterwettkampf in der Anwendung der Gigantomachie auf Actium — als auch Vergil seinen Versuch fertigstellen konnte — blieb auch für ihn nicht erfolglos. In diesem Fall verwendeten sie beide mit Erfolg denselben Gedanken — zwar nicht in derselben Funktion —, der ebenfalls auf Pindar zurückgeht, nämlich das Beziehen der Gigantomachie auf den Herrscher und seine Feinde.

4. Aber die Ode III 4 stellt auch noch andere Fragen dem Forscher. Wir meinen die «pierische Grotte», von der man gerade dort hört, wo das Gedicht seinen Höhepunkt erreicht, und in der die Musen gern den Rat ihrem «Zögling», Caesar erteilen. In demselben Masse, wie die Verbindung der Musentätigkeit und des jovialen *consilium* (gerade hier, am Wendepunkt des *longum melos*) pindarisch ist, ebenso überflüssig wäre auch in diesem anderen Fall sich die Erklärung bei Pindar holen zu wollen. Kiessling und Heinze berufen sich zwar auf die literaturfreundlichen Gesten des Herrschers, und sie glauben, dass hier eigentlich die Verse 48—49 der VI. pythischen Ode (*δρᾷται σοφίαν ἐν μυχοῖσι Πιερίδων*) auf Augustus angewendet worden seien. Wohl mag die Floskel pindarisch sein, aber die Untersuchung des Inhalts führt uns doch auf andere Fährten, und das kann uns auch zu einem tieferen Verständnis des Gedichtes verhelfen.

Das Wort *inviolatus* in Vers 36. brachte die Unverletzbarkeit des Dichters gegen jede amusische Gewalt zur Vollendung; wirkungsvoll konnte danach die weit hinreichende militärische Macht des Octavian — als eine Gewähr für die musische Sorglosigkeit — genannt werden, und dann die «pierische Grotte», in der die Musen den aus seinen Kämpfen heimkehrenden Caesar erquicken und ihn auch sonst gern mit ihrem linden Rat unterstützen. Man hat hier ein interessantes Motiv jener ideologischen Kämpfe vor sich, die die Geburt des Prinzipates begleiteten: wie man nämlich den gar nicht kriegerischen Octavian einerseits mit dem legendenhaften Romulus (dem kriegerischen König) und andererseits auch dem frommen Numa Pompilius (dem *religiosus* König) zu vergleichen bestrebt war. Von den «romulischen» Zügen des Octavian wusste man auch früher schon,<sup>34</sup> aber die «augusteischen» Bezüge der

<sup>34</sup> Vgl. A. v. PREMIERSTEIN: Vom Werden und Wesen des Prinzipats. Abh. Bayer. Akad., Phil.-hist. Kl., N. F. 15 (1937) 10; E. KORNEMANN: Mausoleum und Tatenbericht des Augustus. Leipzig—Berlin 1921, S. 76, Anm. 3; S. 94.; ders.: Octavians Romulusgrab. Klio 31 (1938) 81 ff.; EPhK 64 (1940) 170 ff.



beiden gegensätzlichen (und sich darum ideal ergänzenden) Urkönige der bewusst geformten Legende liessen sich bisher nur mit den Versen 777—812 im VI. Gesang der Aeneis illustrieren. Hier, in der unterweltlichen Heereschau wird der *Mavortius Romulus* als der Begründer von Roms Weltherrschaft geschildert (781 —: *en huius, nate, auspiciis illa incluta Roma imperium terris, animos aequabit Olympo*);<sup>35</sup> von seinen Nachkommen wird *Augustus Caesar, divi genus* das neue goldene Zeitalter und Roms über alles erstreckende Herrschaft verwirklichen (791—807). Stilvoll wird dann im Sinne der obigen Konstruktion diese an Romulus begonnene Verherrlichung des Augustus an der hehren Gestalt des Numa vollendet (808—812):

*Quis procul ille autem ramis insignis olivae  
sacra ferens? Nosco crines incanaque menta  
regis Romani, primam qui legibus urbem fundabit . . .*<sup>36</sup>

Man hat also aller Wahrscheinlichkeit nach an diesem Wendepunkt des Gedichtes keine pindarischen Reminiszenzen, sondern sehr wohl überlegte römische Bezüge zu suchen: nach einer dichterischen Vergegenwärtigung der militärischen Tugenden des Octavian kommen die musischen Verbindungen des Numa, wie er in der Grotte des Camenen-Haines sich nächtlich mit der Nymphe Egeria berät: *illa Numae coniunx consiliumque fuit*.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Wie nach Jupiters Versprechen in der Aeneis, B. I. 286 f.:

*Nascetur pulchra Troianus origine Caesar,  
imperium Oceano, famam qui terminet astris . . .*

<sup>36</sup> Der klassische Locus zu dieser doppelten Parallelisierung des Augustus findet sich bei Livius (I 21, 6): *Ita duo deinceps reges, alius alia via, ille bello, hic pace, civitatem auxerunt* (wie Augustus!); die Anpassung der beiden ersten Königsgestalten an Augustus ist bei Livius überall auffallend. Dasselbst liest man das überraschend genaue Pendant jener Gnome, die bei Horaz die Gigantomachie abschloss (66: *vim temperatam . . .*), in der Formulierung des Livius: *cum valida, tum temperata et belli et pacis artibus erat civitas*. — Zu den Vergil-Stellen siehe NORDENS Kommentar; zum Verständnis der Gestalt der Egeria beachte man FR. ALTHEIMS Bemerkungen: Griechische Götter im alten Rom, Giessen 1930. (RVV XXII/1.) S. 127 ff.; zu Numa den Artikel von K. GLASER in der RE, z. B. Sp. 1250: «Die zwei Seiten des römischen Wesens, Kriegstüchtigkeit und *religio*, sind eben in den zwei disparaten Königen Romulus und Numa verkörpert.»

<sup>37</sup> Ovid., Fasti III 276. Die klassischen Stellen sind: Liv. I 19, 5 und 21, 3; Ovid., Met. XV 482 f. und Fasti III 273 f.; 305.

## DIE ROLLE DES KYATHOS IM ÄGYPTISCHEN KULT

## EIN BEITRAG ZUR DEUTUNG DES VATIKANISCHEN PROZESSIONSRELIEFS

Man findet in den schriftlichen und archäologischen Quellen aus der Kaiserzeit zahlreiche Analogien und Erläuterungen zu allen Einzelheiten des im Vatikanischen Museum aufbewahrten, auf die Zeit Hadrians datierten und eine ägyptische Prozession darstellenden Reliefs (Abb. 1.)<sup>1</sup>. Innerhalb der zeitgenössischen Literatur kommt den ausführlichen Prozessionsbeschreibungen des Apuleius (Met. XI. 8—11.) und des Clemens Alexandrinus (Strom. VI. 4, 35, 3—37, 2) die grösste Bedeutung zu. Die beiden Textstellen weichen nicht bloss in ihren Einzelheiten, sondern auch in Auffassung und Beschreibungsmethode voneinander ab. Gegenüber der überaus plastischen, die bunte Bewegtheit des volkstümlichen Aufzuges sinnfällig veranschaulichenden Schilderung bei Apuleius beschränkt sich die sachlich-nüchterne Registrierung des Vorgangs bei Clemens auf die Darstellung der Rolle, die den Priestern in der Prozession vorbehalten war. Der Unterschied zwischen den beiden Berichten ergibt sich allerdings nicht bloss aus der stilistischen Eigenart ihrer Autoren und deren Zielsetzung, sondern auch aus dem unterschiedlichen Gegenstand ihrer Schilderung. Es ist im Falle des Apuleius bekannt, dass er sich an das zu Neujahr gefeierte Fest des «Navigium Isidis» hält, während Clemens den Anlass des von ihm beschriebenen Aufzuges nicht näher bezeich-

<sup>1</sup> Cortile del Belvedere 55. — W. AMELUNG: Die Skulpturen des Vatikanischen Museums II. 1908 S. 142. ff., Taf. 7. (unter Aufzählung der früheren Literatur) — G. LAFAYE: Hist. du culte des div. alex. 1884. 300, Nr. 118. — DAREMBERG—SAGLIO: Dict. III. 1. 1899, S. 583. f., Abb. 4103. — Arch. Anz. 21. (1906) S. 139. — Exp. Ernst v. Sieglin I. (1908) S. 138., Abb. 83. — A. HEKLER: JdI 24 (1909) S. 36. — A. DIETERICH: Kleine Schriften 1911. S. 440, Taf. 2. — W. WEBER: Drei Untersuchungen. 1911. S. 44. — W. HELBIG: Führer I. 1912. S. 90. f. Nr. 143. — P. PERDRIZET: Bronzes grecs d'Égypte de la Collection Fouquet. 1911. S. 48., Nr. 82., Taf. XXII. — P. WENDLAND: Die hellenistisch-römische Kultur. 1912. VIII., Taf. 4. — J. LEIPOLDT: Die Religionen in der Umwelt des Christentums. 1926. S. 56. f. — F. CUMONT: Les religions orientales. 1929. Nr. 90, 243, 95. VIII., Taf. 1. — J. QUAESTEN: Musik und Gesang. 1930. Taf. 27. — DÖLGER: Antike und Christentum 5. 1936. S. 157. f., Taf. 11. — G. E. RIZZO: Le pitture dell'aula isiacca di Caligola. 1936. S. 34. f., Abb. 34. — P. DUCATI: L'arte in Roma. 1938. S. 239, Taf. CXLVII., 1. — W. ZSCHETZSCHMANN: Antike Kunst II. 2. 1939. S. 148. — M. P. NILSSON: Gesch. d. griech. Relig. II. 1950. S. 599., Taf. 10., 1. — Die hier wiedergegebene Photographie verdanke ich der Direktion des Vatikanischen Museums.

net. Da seine Schilderung mehr verallgemeinerndes, abstrakteres Gepräge trägt, liegt die Annahme nahe, dass ihm in der Beschreibung kein konkretes Ereignis, sondern nur im allgemeinen die wichtigsten Darsteller der herkömmlichen ägyptischen Prozessionen vorschwebten. In dieser Eigenschaft steht seine stoffliche Verarbeitungsmethode der im vatikanischen Relief enthaltenen Darstellung besonders nahe, das gleichfalls in abstrahierender Form die einzelnen Hauptdarsteller der Prozession aus der grossen Masse heraushebt und vor einem neutralen Hintergrund in regelmässigen Abständen hintereinander aufreht. Der anschaulichen und lebendigen Schilderung des Apuleius entspricht dagegen am ehesten die pittoreske, den Schwerpunkt weniger auf Einzelheiten als auf die Gesamtwirkung der teilnehmenden Massen und der Szenerie verlegende Darstellungsweise der beiden, ägyptischen Kulthandlungen gewidmeten Fresken aus Herculaneum (Abb. 2—3.).<sup>2</sup> In der Gegenüberstellung der beiden schriftlichen Quellen mit den bildlichen Darstellungen lässt sich ein tieferer Zusammenhang vermuten. Die Annahme, Apuleius hätte sich an gewisse, den Wandmalereien aus Herculaneum verwandte Vorbilder gehalten, kann ohne weiteres von der Hand gewiesen werden. Bei ihm ist die unmittelbare Beobachtung der Wirklichkeit ebenso augenfällig wie etwa bei dem Maler der Herculaneum-Fresken oder bei demjenigen deren Originalvorbilder. Anders verhält es sich bei Clemens Alexandrinus und beim vatikanischen Relief, denn keine der beiden Darstellungen kann wohl auf der Beobachtung wirklicher Vorgänge fussen. Eine derartige Abstraktion in der Hochblüte der Kaiserzeit lässt irgendein Musterbild vermuten.

Lässt sich für zwei grundverschiedene Kunstgattungen, die bloss das Thema miteinander gemein haben ein gemeinsames oder zumindest ähnliches Vorbild ausfindig machen? Es liesse sich im Falle des Clemens, der allenfalls auch eines uns unbekannten literarischen Quellenwerkes hätte sich bedienen können, schwerlich ein Beweis hierfür erbringen. Die Darstellungsart des vatikanischen Reliefs verweist indessen in eine Richtung, in deren Verfolgung sich möglicherweise auch das Vorbild des Kirchenvaters ermitteln lässt. Für den Stil des Reliefs ist der gekünstelte, nüchterne Klassizismus bezeichnend, der zur Datierung auf die Zeit Hadrians führte. Doch haften der Komposition auch noch solche Züge an, die sich nicht einmal mit klassizistischer Tendenz hinlänglich erklären lassen. Vor allem die steife Profilstellung der Figuren und ihre Trennung durch verhältnismässig grosse, regelmässige Abstände. Auch die überaus starre Haltung und die phantasielose Gleichförmigkeit, die am sinnfälligsten in den horizontal vorgestreckten Armen zum Ausdruck gelangt, geht über die üblichen Grenzen des klassisierenden Stils hinaus. Selbst der Umstand, dass die einzelnen Figuren — wie wir im weiteren sehen

<sup>2</sup> J. LEIPOLDT—K. REGLING: *ΑΓΓΕΛΟΣ* I. 1925. S. 126. ff. Abb. 1—4. — L. CURTIUS: Die Wandmalerei Pompejis. 1929. Abb. 180. — W. HELBIG: Wandgemälde 1111. f., Neapel, Museo Nazionale 8924—5.

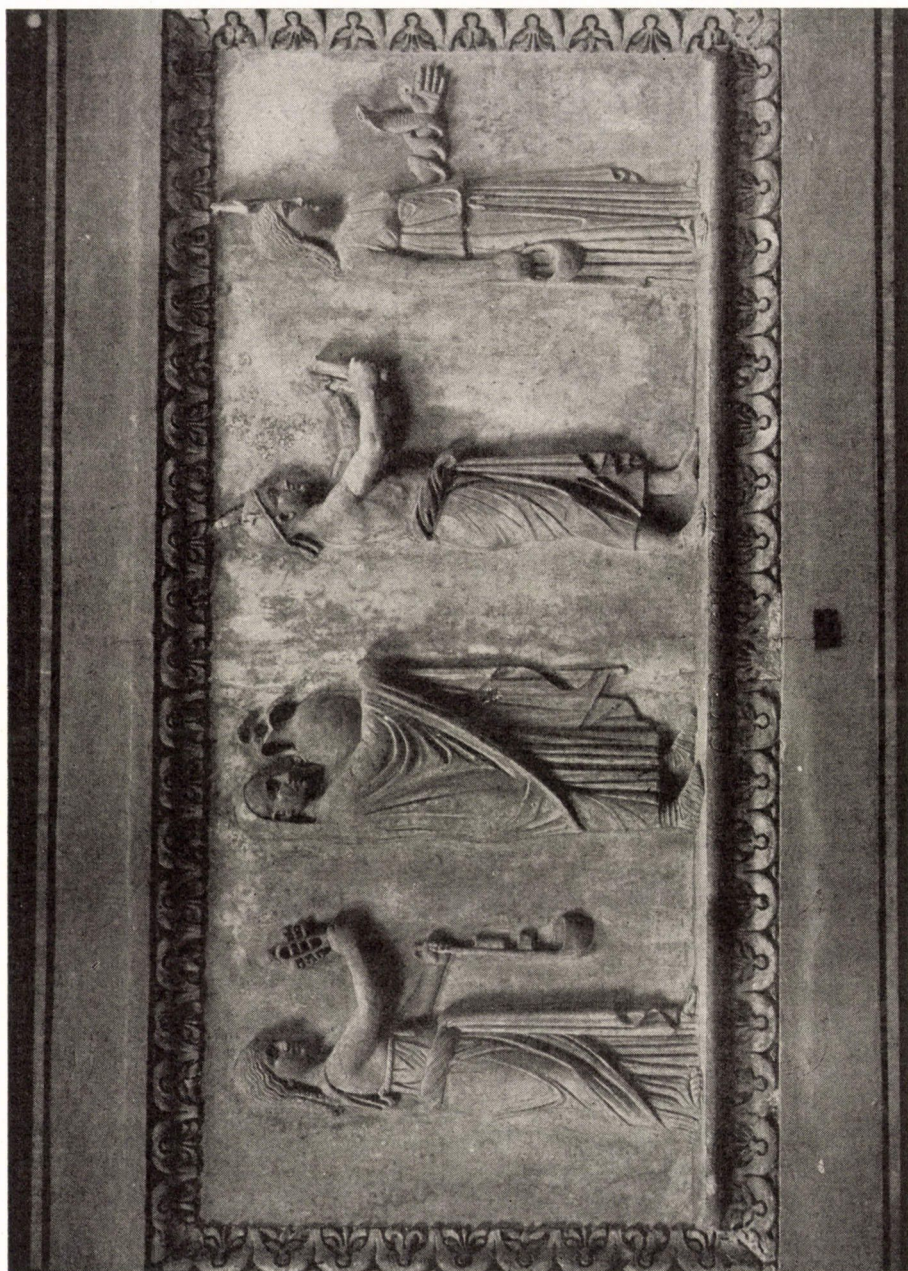


Abb. 1

werden — im voraus gegebene bildhauerische Typen wiederholen, erklärt diese Merkmale der Komposition noch nicht zur Genüge. Die eigentümliche Bildkonstruktion des Reliefs wird erst verständlich, wenn man sich die Frage stellt, ob der Meister nicht absichtlich Formenelemente verwendete, die den Gegenstand, das ägyptische Gepräge glaubwürdiger veranschaulichen sollten. Die Berechtigung dieser Frage findet ihre Bestätigung, sobald man dem vatikanischen Relief vergleichsweise irgendeine ägyptische Prozessionsdarstellung aus der Spätzeit zur Seite stellt. Versuche man zu einem solchen Vergleich das Prozessionsfries am Dach des Hathortempels von Dendera (Abb. 4.)<sup>3</sup> oder die in ägyptischer Art gehaltenen Priester-Reliefs auf den Säulen des römischen Iseum Campense<sup>4</sup> heranziehen, und so wird es ganz offenbar, dass der vatikanischen Reliefkomposition, deren Figuren, in einen luftleeren Raum gestellt und in steifer Profilstellung, sich in monotoner Wiederholung mit der stets gleichbleibenden Geste hintereinander reihen, die ägyptische Reliefplastik zur Zeit der Ptolemäer bzw. des römischen Kaiserreiches zum Vorbild diene. Eine weitere, von unserem Gesichtspunkt aus betrachtet weit unwesentlichere Frage bleibt, wann und wo diese im vatikanischen Relief zutage tretende, ägyptische Kompositionsmethoden mit klassiszierender Formgebung vereinigende Lösung entstand, ferner ob diese eigenartige Stil-mischung ausschliesslich auf das vatikanische Relief beschränkt blieb oder sich zu einer auch andere Werke der bildenden Kunst erfassenden Richtung entfaltete. Es kann allerdings keinem Zweifel unterliegen, dass dieser klassizistisch ausgerichtete Stil in gewissem Sinne die Aufgabe hatte, den ägyptischen Charakter des ganzen Bildwerkes zu unterstreichen, d. h. ihm eine altertümliche Note zu verleihen, wie dies bereits bei der archaistisch ägyptisierenden Tendenz der hellenistischen Kunst der Fall war.<sup>5</sup> Die Urquelle der Komposition ist jedenfalls in Ägypten selbst zu suchen, wo sie auch Clemens Alexandrinus mittelbar oder unmittelbar gefunden haben dürfte, als er seine Beschreibung dem Geiste der ägyptischen Prozessionsdarstellungen anglich.

Dem von vornherein recht fragwürdigen künstlerischen Wert des vatikanischen Reliefs dürfte diese unsere Feststellung allerdings noch weiteren Abbruch tun, wobei sie aber dessen gegenständliche, dokumentarische Glaubwürdigkeit noch mehr erhöht. Indem wir also im nachstehenden von einer wenig versprechenden stilistischen Würdigung des Reliefs Abstand nehmen wollen, beschränken wir unsere Untersuchungen auf die gegenständliche und ikonographische Analyse der einzelnen Figuren. Da sich vor uns bereits W. Amelung durch seine grundlegende Bestimmung dieser Aufgabe unter-

<sup>3</sup> Aufnahme des Verfassers.

<sup>4</sup> H. STUART JONES: A Catalogue of the ancient sculpture in the Museo Capitolino. 1912. 360, Nr. 14—15., Taf. 92.

<sup>5</sup> U. a.: E. SCHMIDT: Archaistische Kunst in Griechenland und Rom. 1922. S. 64.



zogen und zugleich auch einige Analogien angeführt hat,<sup>6</sup> möchten wir in diesem Zusammenhang, statt uns in weitere Einzelheiten einzulassen, lediglich ein bisher vernachlässigtes Moment hervorheben. Die einzelnen Figuren



Abb. 2

des Reliefs waren zur Zeit seiner Entstehung nicht bloss als Funktionäre ägyptischer Kulthandlungen, sondern auch als bestimmte ikonographische Typen bestens bekannt. Ihre kultische Rolle wurde auf Grund der schrift-

<sup>6</sup> Siehe die in Anm. 1 angegebene Stelle.

lichen Quellen bereits hinlänglich ermittelt, doch fehlen bisher entsprechende Hinweise auf die von ihnen verkörperten ikonographischen Konventionen.<sup>7</sup>

Von rechts nach links weiterschreitend, betrachten wir uns vorerst die erste der vier Figuren, die einen sehr verbreiteten Isis-Typus wiedergibt.<sup>8</sup> Der bildhauerische Grundtypus ist hellenistischen Ursprungs: eine mit dem linken Fuss ausschreitende, in der vorgestreckten Rechten eine Uräusschlange, in der herabhängenden Linken eine Situla haltende Göttin in faltenreichem «Isis-Gewand» und Überwurf (Abb. 5).<sup>9</sup> In der römerzeitlichen ägyptischen Terrakottaplastik fand eine andere Variante des gleichen Typus weitgehende Verbreitung. Hier wurde die schreitende Haltung durch eine stehende abgelöst und dementsprechend streckt sich auch die Rechte mit der Schlange nicht nach vorne, sondern bleibt in der Schulterebene.<sup>10</sup> Unter den Terrakotten ist uns auch eine weitere Variante noch erhalten geblieben,<sup>11</sup> deren von der Grossplastik abgeleiteten Typenursprung die im kleinen Heiligtum von Ras el Soda bei Alexandrien zum Vorschein gelangte grosse Marmorskulptur<sup>12</sup> beweist. Bei dieser Version tritt die Göttin mit dem linken Fuss auf ein Krokodil, das im gegebenen Fall offenbar die bösen Mächte versinnbildlicht. Aller Wahrscheinlichkeit nach wird man auch bei jenem im 3. Jahrhundert v. u. Z. entstandenen Grundtypus ein grossplastisches Vorbild annehmen dürfen,<sup>13</sup> dessen aufrechte, schreitende Haltung auf die ägyptische Bildhauerei zurückgeht, während die plastische Ausgestaltung auf eine alexandrinische Werkstatt der griechisch-hellenistischen Bildhauerei deutet. Für unsere Be-

<sup>7</sup> W. OTTO: *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten*. 1905. 8 passim — ZIMMERMANN: *Die ägyptische Religion*. 1912. S. 151. f.

<sup>8</sup> W. WEBER: *Die ägyptisch-griechischen Terrakotten*. 1914. S. 40. ff. — FR. W. v. BISSING: *Ägyptische Kultbilder der Ptolemäer- und Römerzeit*. 1936. S. 12. — A. ADRIANI: *Annuaire du Musée Gréco-Romain 1935—1939.*, S. 139. f. — GULIK: *Catalogue of the bronzes*, Allard Pierson Museum, Amsterdam 1940. S. 40.

<sup>9</sup> Das im Budapester Museum der Bildenden Kunst unter Inv. Nr. 52.699 aufbewahrte Stück gelangt hier erstmals zur Veröffentlichung. Bronze, Höhe: 7,5 cm. Aus dem András Józsa Museum in Nyíregyháza. Im Laufe des Konservierungsverfahrens wurde die Patina des Stückes vollkommen entfernt, wodurch an den stärker korrodierten Stellen statt der ursprünglichen Oberfläche eine porige übrigblieb. — Bronzene Kleinplastiken in anderen Sammlungen: Hildesheim, Pelizäus-Museum 2272.: A. IPPEL: *Der Bronzefund von Galjub*. 1922. Nr. 21. vom Anfang des 2. Jahrh. v. u. Z., aus dem nördlich von Memphis entdeckten berühmten Schmiedemodellfund. — Berlin, Ägyptisches Museum 8385, 1888: G. ROEDER: *Ägyptische Bronzefiguren*. 1956. § 319 d, 321 b. — Paris, Louvre: DE RIDDER: *Les bronzes antiques du Louvre I*. 1913. Nr. 499. — Hildesheim, Pelizäus-Museum 57, 91.: G. ROEDER: *Ägyptische Bronzwerke*. 1937. § 133, 134.

<sup>10</sup> Alexandria, Musée Gréco-Romain 7581: E. BRECCIA: *Terrecotte II*. Nr. 214. — Berlin, Ägyptisches Museum 4565, 9220, 9944: W. WEBER: *Terrak.* 1914. Nr. 27—29. — Hildesheim, Pelizäus-Museum 716. (unveröffentlicht). — P. PERDIZET: *Terres cuites de la Collection Fouquet*, Nr. 285. — K. M. KAUFMANN: *Gracco-ägyptische Koroplastik*. 1915. Nr. 84—86. — Kopenhagen, Ny Carlsberg Glyptothek Ae I. N. 372.: M. MOGENSEN: *La collection égyptienne*. 1930. A. 213.

<sup>11</sup> J. VOGT: *Die griechisch-ägyptische Sammlung E.v. Sieglin 2. Terrakotten*. 1924. Abb. 2., Taf. XLII, 7.

<sup>12</sup> A. ADRIANI: *Annuaire du Musée Gréco-Romain 1935—39*, S. 139. f., Taf. LV, 1.

<sup>13</sup> Das aus dem Fund von Galjub vom 2. Jahrh. v. u. Z. stammende Stück kopiert es bereits!



lange ist es immerhin wichtig, dass der Typus der schlangenhaltenden Isis in Ägypten schon auf Grund der eben angeführten Beispiele überaus verbreitet, ausserhalb Ägyptens indes seltener anzutreffen war. Sehr häufig begeg-



Abb. 3

net man hingegen ausserhalb Ägyptens jener Darstellungsweise, bei der Isis oder die Isis-Priesterin ein *Sistrum*, eine Situla oder einen Krug in der Hand hält.<sup>14</sup> Dieses Motiv hat bei der Göttin selbst bereits übertragene Bedeutung, da die Darstellung mit diesen Attributen von ihren Priesterinnen und ihrer Kult-

<sup>14</sup> STUART JONES: Musco Capitolino. 1912. 354, Nr. 15. — J. LEIPOLDT: Bilderatlas 9—11. 1926. Abb. 27. und 39. — S. REINACH: Répertoire Stat. I. 612, 2.; II. 420, 4.; 420, 8.; 421, 4. usw.



gemeinde übernommen wurde. Auf dem vatikanischen Relief hält die vierte, am Ende des Aufzugs einherschreitende Priesterin das Sistrum in der erhobenen Rechten, während die an der Spitze schreitende weibliche Figur die ursprünglichen Hoheitszeichen der Isis beibehält. Das ist ein weiteres Moment, das auf eine gute Kenntnis der ägyptischen Vorbilder verweist. Das Isisgewand des als Muster dienenden bildhauerischen Typus vertauschte der Meister des vatikanischen Reliefs mit dem griechischen Kleid von klassischem Schnitt, ein Zeichen der klassizisierenden Tendenz.

Die zweite Figur von rechts, der Hierogrammateus des Diodor (I. 87.) und des Clemens Alexandrinus,<sup>15</sup> erscheint auf einem Wandgemälde des pompejanischen Isistempels, wenn auch anders gekleidet, so doch in übereinstimmender Haltung und mit den gleichen Attributen versehen.<sup>16</sup> Sind wir auch nicht in der Lage, eine skulpturelle Analogie zu diesem Typus nachzuweisen, so zeugt die im pompejanischen Gemälde als Hintergrund dienende Wandpartie dennoch von einem plastischen Vorbild, wie es mithin auch beim vatikanischen Relief vorausgesetzt werden kann.<sup>17</sup>

Der über den Kopf gezogene und um den Arm, der das heilige Gefäß hält, gewickelte Überwurf zeigt, dass die dritte Figur des Reliefs den Träger des Allerheiligsten darstellt. Käme dies aus dem Relief selbst nicht hinlänglich zum Ausdruck, so ergibt es sich aus den Beschreibungen des Apuleius (XI. 11.) und des Clemens Alexandrinus (a. a. O. S. 37.) eindeutig, dass wir es hier mit der Hauptgestalt des Zuges zu tun haben. Die bekannteste Darstellung dieses in würdevoller Haltung mit feierlichem Ernst einherschreitenden «Propheten», der den kostbaren Krug mit dem als Inkarnation des Osiris geltenden Wasser voranträgt, zeigt das Wandgemälde von Herculaneum (Abb. 2.), auf dem der das Sakrament hochhaltende Priester aus dem dämmernden Halbdunkel des Heiligtums vor die Gläubigen tritt. Auf Grund des bei Apuleius eigens hervorgehobenen Motives<sup>18</sup>, nämlich des am Hals des Kruges emporzüngelnden Schlangenkopfes<sup>19</sup> lässt sich der Priester des pompejanischen Wandgemäldes mit dem Gefässträger des vatikanischen Reliefs identifizieren. Gewand und Haltung<sup>20</sup> der auf dem Fresko abgebildeten Figur stimmt mit jener des Reliefs

<sup>15</sup> W. OTTO: *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* I. 1905. 88. — ZIMMERMANN: *Ägyptische Religion*. 1912. S. 148. f. — TH. BIRT: *Die Buchrolle in der Kunst*. 1907. 144—6. Vgl. Apuleius Met. XI. 17.

<sup>16</sup> TH. BIRT: a.W. 145, Abb. 82. — HELBIG: 1099. — REINACH: RP 159, 5.

<sup>17</sup> Zum ägyptischen Ursprung des Typus siehe LEPSIUS: *Denkm.* III., Taf. 162. und das Relief des Hauptgrabes von Kom-esch-Schukafa: Exp. E.v. Sieglin I. TH. SCHREIBER: *Die Nekropole von Kom-esch-Schukafa*. 1908. Taf. XXIX.

<sup>18</sup> Metam. XI.: . . . *ansa, quem contorto nodulo supersedeat aspis squameae cericis striato tumore sublimis.*

<sup>19</sup> O. ELIA: *Le pitture del tempio di Iside*. 1941. Abb. 17 a—b.

<sup>20</sup> In der Kleidung finden wir nur zwei Abweichungen: einerseits die römischen Schuhe mit dichter Riemenverschnürung, andererseits das gleichfalls aus dem römischen Ritus übernommene, über den Kopf gezogene Pallium, das auch um Arme und Hände geschlungen eine der unmittelbaren Berührung mit der Gottheit angemessene Huldigung darstellt.



Abb. 4



Abb. 5



Abb. 6

überein, bloss den in den Händen hochgehaltenen Gegenstand deutete der neuzeitliche Zeichner wegen des schlechten Erhaltungszustandes der Freske irrtümlich als Schlange und Kranz. Auch dieser Priester steht vor einem Wandauausschnitt, dessen Anlehnung an skulpturelle Vorbilder diesmal auch durch vorhandene Plastiken bezeugt wird (Abb. 6.).<sup>21</sup>

Es geht also aus einer Untersuchung der ersten drei Figuren auf dem vatikanischen Relief hervor, dass der Meister feststehende grossplastische Typen zu seinen Vorbildern nahm, deren Entstehungsgebiet Ägypten war, von wo sie nach Italien gelangten. Die kultische Funktion, die Haltung und die Attribute einer jeden einzelnen Figur haben eine ganz bestimmte, keinerlei willkürliche Änderung duldende sakrale Bedeutung. An die Deutung der vierten Figur, die den eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung bildet, können wir somit unter Voraussetzung dessen herantreten, dass von gegenständlichem Standpunkt aus betrachtet auch dieser eine ganz ähnliche Rolle und Bedeutung zukommt. Die Gestalt der in ihrer erhobenen Rechten ein Sistrum<sup>22</sup> schüttelnden Priesterin oder Isis-Jüngerin ist auf den Bildern, die ägyptische Kulthandlungen darstellen, derart allgemein verbreitet, dass eine Aufzählung von Analogien überflüssig wäre.<sup>23</sup> Das in der linken Hand des Mädchens befindliche Gefäss fand jedoch bisher nur ungenügende Erklärung. Zwar erkannte W. Amelung<sup>24</sup> richtig, dass es sich hier um ein Schöpfgefäss handelt, das er *Simpulum* nannte, doch bemerkte er gleichzeitig, «für die Ansätze am Stiel scheint es keine Parallele und Erklärung zu geben». Keiner der Forscher, die sich nach Amelung mit dem vatikanischen Relief befassten, ging über die einfache Benennung dieses Gefässes hinaus, die an sich etwas ungenau ist. Unter der Bezeichnung «*simpulum*» oder «*simpuvium*» verstand nämlich der römische Sprachgebrauch ein altertümliches Schöpfgefäss, dass

<sup>21</sup> Vor allem ein schöner Granit-Torso aus dem Muscum von Alexandrien (Abb. 6., Aufnahme des Verfassers); diesem sehr nahe steht eine in Beneventum aufgefundene Statue, Not. Scav. 1904, 118.; REINACH: RS IV. 309, 3. — In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle sind die im feierlichen Umzug mitgeführten Gefässe, in Anlehnung an das Osirisbild von Kanopos bzw. an die traditionellen Formen der ägyptischen Kanopen mit einem Deckel von der Form eines menschlichen oder Tierkopfes versehen. Solche finden sich unter den Terrakotten in Alexandria, Mus. Gr.-Rom. 20 274, E. BRECCIA: Terrecotte I. 1930. Nr. 280. — J. VOGT: Sammlung Sieglin, Terrakotten. 1924. Taf. I., 3. — Die auf eigenen Sockeln stehenden, Statuen darstellenden Priesterfiguren der Säulenreliefs im Museo Capitolino: S. BOSTICCO: Musei Capitolini, I monumenti egizi ed egittizzanti. 1952. S. 27. ff.; STUART JONES: a.a.O. — Von diesen weichen die gefässtragenden Priester auf dem in Stabiae zum Vorschein gelangten Wandgemälde ab, die vermutlich nicht genau bestimmten Statuentypen folgen: G.E. RIZZO: Le pitture dell'Aula Isiaca di Caligola. 1936. Abb. 34, 35.

<sup>22</sup> L. B. ELLIS: The sistrum of Isis. Ancient Egypt. 1927. S. 19—25.

<sup>23</sup> Siehe Anm. 15. — Bezügl. Isispriesterin z. B.: R. HORN: Stehende weibliche Gewandstatuen in der hellenistischen Plastik. 1931. Taf. 16, 2. — Auf dem Wandgemälde in Herculaneum befinden sich in den Händen mehrerer Priesterinnen, Priester und Anhänger Sistrum. Vgl.: Serv. ad Aen. VIII. 696.

<sup>24</sup> a.W. 145. Es entging Amelungs Aufmerksamkeit, dass in der Prozessionsbeschreibung des Clemens Alexandrinus (36. 2) der Priester, der dem Träger des heiligen Gefässes unmittelbar voranschreitet, ein *σπονδεῖον*, d.h. ein Libationsgefäss in den Händen hält.



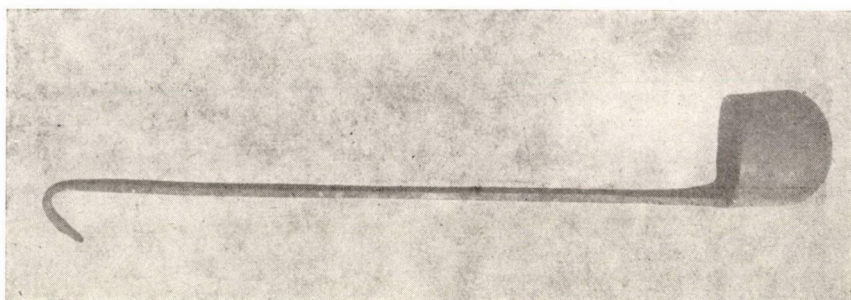


Abb. 10

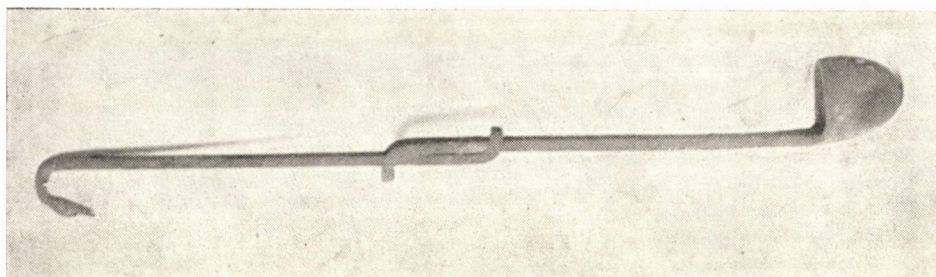


Abb. 9

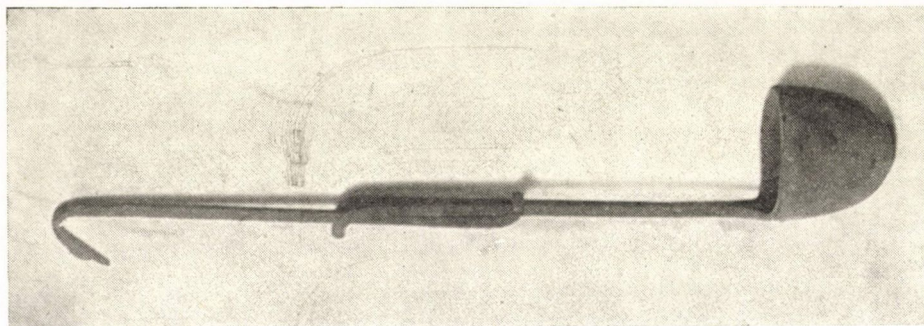


Abb. 8

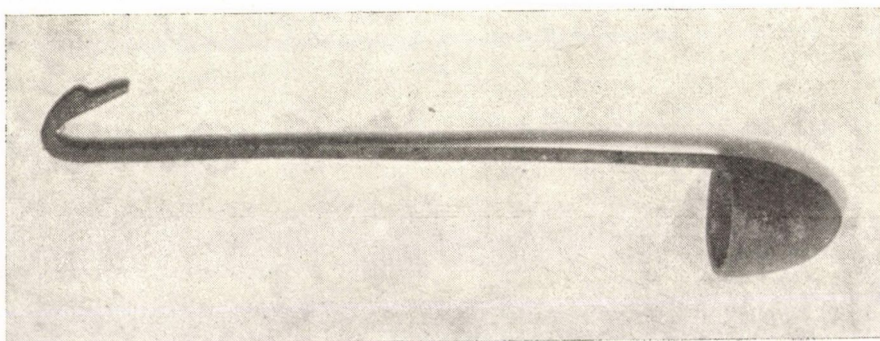


Abb. 7

ursprünglich sowohl profanen als auch kultischen Zwecken diente,<sup>25</sup> dessen altertümliche Form jedoch mittlerweile in zunehmendem Masse vom Kyathos genannten griechischen Schöpfgefäß<sup>26</sup> verdrängt wurde, dessen Verwendung zur Kaiserzeit bereits vorherrschend gewesen sein dürfte. Das auf dem vatikanischen Relief abgebildete Gefäß steht dem aus Griechenland stammenden, Kyathos genannten langstieligen Schöpfgefäß weit näher als dem kurzstieligen Simpulum. Immerhin lässt sich Amelungs Bezeichnung nicht ohne weiteres von der Hand weisen. Die ursprünglichen antiken Gefäßbenennungen waren durchaus nicht eindeutig und einheitlich, ihre Bedeutung war im Laufe der Zeit dauernden Veränderungen unterworfen, so dass ihr gegenwärtiger Gebrauch eher auf einer Konvention als auf ihrer ursprünglichen antiken Geltung beruht. So ist es beispielsweise durchaus möglich, dass man in Rom die ihrer Form nach eher dem griechischen Kyathos entsprechenden sakralen Schöpfgefäße *Simpula* oder *Simpuvia* nannte und ebenso begründet mag auch die Annahme erscheinen, dass man im Sinne des Festus und des auf Juvenal VI. 343 bezüglichen Scholions die vierte weibliche Figur des vatikanischen Reliefs als Mithelferin beim rituellen Wasserschöpfen eine *Simpulatrix* oder *Simpuviatrix* nenne. Jedenfalls ist das auf dem Relief sehr betont und deutlich abgebildete Gefäß mit jenem, ganz allgemein Kyathos genannten, aus einem langen, senkrechten Stiel und einer nur wenig Flüssigkeit fassenden Schale zusammengesetzten Schöpfer identisch, der sowohl aus dem erhalten gebliebenen Fundmaterial als auch aus schriftlichen Quellen sehr gut bekannt ist und dessen rituelle Verwendung allgemein verbreitet war.<sup>27</sup> Aus dem anfangs zum Schöpfen aus dem Mischkrug (Krater) benützten Kyathos<sup>28</sup> wurde erklärlicherweise ein Behelf der zu Beginn und am Ende der Symposien üblichen Libationen und in weiterer Folge zum Opfergefäß und als solches zum dauernden Bestandteil der kultischen Geräte und der Opfergeschenke.<sup>29</sup> Für gewöhnlich war Bronze oder ein edleres Metall der zum Schöpfgefäß verwendete Werkstoff, doch haben wir Kenntnis davon, dass solche Schöpfgefäße in Rom zur frühen Kaiserzeit auch aus Ton hergestellt wurden.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> E. POTTIER: *Simpulum*. Dar.-Sagl. Dict. IV., 1345 f. — LEONARD: *Simpulum*. RE III A. 1927. 213 ff.

<sup>26</sup> E. POTTIER: Dar.-Sagl. Dict. I., 1675 f. — LEONARD: *Kyathos*. RE XI. 1922. 2242 ff. — M. CROSBY: *AJA* 47. (1943) 211 f. — LIDDEL-SCOTT: *A Greek-English Lexicon*. 1958. 1003. — V. BIANCO: *Enc. d'Arte Ant.* II. 1959. 502.

<sup>27</sup> E. POTTIER: Dar.-Sagl. Dict. I. 1675 f. — LEONARD: RE XI. 2242 ff. — M. CROSBY: *AJA* XLVII (1943) 211 f.

<sup>28</sup> Die Benennung wird u. a. auch durch die griechische Aufschrift eines Königsberger Exemplars bestätigt: R. LULLIES: *Kleinkunst in Königsberg* Nr. 192., Taf. 31. — Beim Gelage abgebildet: E. BUSCHOR: *Griechische Vasen*. 1940. Abb. 252.

<sup>29</sup> Sein profaner und kultischer Gebrauch verschmolz im Dionysoskult am engsten miteinander. Z. B. E. COCHE DE LA FERTÉ: *RA* 1951, 12 ff. Das Bild auf dem neapolitanischen Stamnos (Inv. Nr. 2419). — Mit der Aufschrift «Kyathos Dios» siehe R. LULLIES: a. a. O. — In Tempelinventaren: *IG VII* 3498/13; 54. *IG* 3169. *Homolle*: *BCH* VI. 39/93, 96, 162, 171.

<sup>30</sup> *Juvenalis* VI. 343—4. — *Plinius* XXXV. 158.

Die allgemeine Verwendung des Kyathos zu rituellen Zwecken in Griechenland und Rom könnte zu der Annahme verleiten, dass ihm auch auf dem vatikanischen Relief bloss eine ganz allgemeine Bedeutung zugedacht ist, ohne im ägyptischen Kult eine genau umschriebene Rolle zu spielen. Unsere vorangehenden Erörterungen veranlassen uns indes, uns mit einer solchen summarischen Erklärung keineswegs zufriedenzugeben. Untersuchen wir zunächst den Platz, den das Gefäß bzw. seine Trägerin innerhalb der ganzen Komposition einnimmt. Die ersten beiden Figuren der Prozession, die Isis verkörpernde Priesterin und der Hierogrammateus mit den Abzeichen des Hermes-Thot gehen gleichsam als Wegbereiter dem Priester mit dem Hauptsakrament voran, der «gerebat . . . felici suo gremio summi numinis venerandam effigiem» (Apuleius, Mt. XI. 11.). Die der nachfolgenden Priesterin (Simpulatrix) vorbehaltene Rolle knüpft sich an die zentrale Figur dieses Trägers des heiligen Gefäßes. Letzterem gilt das Rasseln des Sistrums, genau wie wir es auch am Wandgemälde aus Herculanum (Abb. 2.) beobachten können, und mit diesem muss auch das Schöpfgefäß verbunden sein, das die Priesterin mit feierlicher Gebärde vor sich trägt. Da das Schöpfgefäß sowohl im profanen als auch im kultischen Gebrauch niemals selbständig, sondern immer in Gemeinschaft mit anderen Gefäßen (zumindest mit jenen beiden, aus dem und in welches geschöpft wird) vorkam, kann der Kyathos des vatikanischen Reliefs lediglich jenes Gerät darstellen, das zum Schöpfen der im heiligen Gefäß vorangetragenen Flüssigkeit dient. In vorliegendem Falle ist diese heilige Flüssigkeit laut übereinstimmendem Zeugnis der auf den kaiserzeitlichen Osiriskult bezüglichen Quellenwerke Wasser.<sup>31</sup> Das in der ägyptischen Religion eine überaus wichtige Rolle spielende Wasser, — im ursprünglichen Sinn stets das Wasser des Nils — war nicht bloss ein reinigendes und zu neuem Leben erweckendes Sakrament, sondern in gewissen Belangen, vor allem im Osiriskult die Verkörperung der Gottheit selbst. Das Wasser des Nils, dessen Überschwemmungen ein Unterpfand und Symbol der Wiedergeburt der Natur — ins Mythische übertragen der Auferstehung des Osiris — bildeten und welches deshalb mit Osiris selbst identifiziert wurde, stellte man, in das heilige Gefäß gefüllt, unter feierlichem Gepräge zur Anbetung und trug es in der festlichen Prozession mit. Es leuchtet ohne weiteres ein, dass den zur Aufbewahrung des heiligen Wassers dienenden Gefäßen innerhalb der Kulthandlungen eine sehr wesentliche Rolle vorbehalten blieb und auf ihr edles Material und ihre schöne Form besondere Sorgfalt verwendet wurde. In einem im Budapester Nationalmuseum aufbewahrten Krug erkannte man schon vor geraumer

<sup>31</sup> O. GRUPPE: Griechische Mythologie. 1906. 1580. — W. WEBER: Ägyptisch-griechische Götter im Hellenismus. 1912. 37. — II. BONNET: *ΑΓΓΕΛΟΣ* I. 1925. 103—121. — DÖLGER: Antike und Christentum I (1929) 150 ff. — F. CUMONT: Relig. orient. 1929. 89, 94. — II. BONNET: Mitt. d.D.A.i. Kaiio 14 (1956) 11 ff. — V. v. GONZENBACH: Knabenweihen. 1957 15, 163. — MERKELBACH: Philologus 102 (1958) 111. — Deshalb nennt Clemens Alexandrinus das heilige Gefäß *ὕδατος* (a.W. 37.)

Zeit<sup>32</sup> das im Mittelpunkt der ägyptischen Kulthandlungen stehende heilige Gefäß, dessen ursprüngliche Bestimmung offenbar mit jener des im vatikanischen Relief vom Oberpriester vorangetragenen Kruges übereinstimmte. Ein anderes, im gleichen Relief abgebildetes Gefäß, die in der Rechten der als Isis gekleideten Priesterin befindliche Situla, bildet das bekannteste kultische Gefäß der ägyptischen Religion und diente ebenfalls zur Aufbewahrung und Beförderung des heiligen Wassers.<sup>33</sup> Zu diesen gesellt sich nunmehr als drittes im Relief dargestelltes Gefäß der Kyathos.

Eine Schwierigkeit ergibt sich allerdings daraus, dass ein wesentlicher Unterschied zwischen dem ägyptischen Wasserkult und der griechisch-römischen Libatio bestand. Die sakrale Bedeutung des Getränkes ergab sich in der griechisch-römischen Religion aus dem Trinkopfer und selbst innerhalb des Dionysuskultes, wo sich eine gewisse Gleichsetzung der Gottheit dem Wein des Trinkopfers am ehesten vorstellen lässt, gelangte der Kyathos dem profanen Bedürfnis des Weinschöpfens zufolge zu sakraler Verwendung. Demgegenüber bildete das heilige Wasser des Osiriskultes kein Trankopfer, sondern die Verkörperung der Gottheit, mithin war der kultische Gebrauch eines bei Tisch verwendeten Gefäßes nicht von vornherein gegeben. Die Rolle, die dem Kyathos im ägyptischen Ritus vorbehalten war, findet ihre Erklärung in der vom Getränkschöpfen grundsätzlich vollkommen unabhängigen Sakralhandlung des Wasserschöpfens.

Innerhalb des kaiserzeitlichen ägyptischen Kultes bildete das Wasserschöpfen einesteils eine täglich wiederholte Handlung, andernteils einen jährlich einmal vollzogenen feierlichen Akt von hoher Bedeutung. Apuleius<sup>34</sup> unterrichtet uns darüber, dass der Priester während des täglichen Gottesdienstes mit dem aus dem Brunnen oder der Zisterne<sup>35</sup> des Heiligtums geschöpftem Wasser in vorschrittmässigem Umzug die Altäre besprengte. Im Gegensatz zu dieser mechanischen Handlung des täglichen Ritus ging jene jährliche, mit einem tieferen Sinn bekleidete Zeremonie des Wasserschöpfens, die das Wiederauffinden bzw. die Wiedergeburt des Osiris versinnbildlichte, unter äusserst

<sup>32</sup> Letztlich V. WESSEZKY: Die Probleme des Isis-Kultes in Ober-Pannonien. *Acta Arch.* 11 (1959) S. 271 ff. Taf. II. — Über die heiligen Gefässe: G. E. RIZZO: *Le pitture dell'Aula Isiaca* (1936) 30 ff. — TH. HOPFNER: *Plutarch über Isis und Osiris II.* 1941. 154, 166.

<sup>33</sup> J. MONNET: *Rev. d'Ég.* 9 (1952) 91 ff. — G. E. RIZZO: *Le pitture dell'Aula Isiaca.* (1936) 32 ff. — BORIS DE RACHEWILTZ: *Le situle e la rigenerazione cosmica in Egitto e in Mesopotamia.* *AIEP I* (1958) 69 ff.

<sup>34</sup> *Metam.* XI. 20. Vgl. *Diod.* I. 97; *Rufin. hist. mon.* 7. — ZIMMERMANN: *Die ägyptische Religion.* 1912. 137, 145 ff.

<sup>35</sup> A. M. BLACKMANN: *Rec. Trav.* 39 (1921) 45. — A. SCHIEFF: *Alexandrinische Dipinti.* 1905. 19 f. — In Abydos: E. NAVILLE: *ZÄS* 52 (1915) 50 ff. — F. BISSON DE LA ROQUE: *Chron. d'Ég.* 1937, 157 ff. — Koptos: *Rev. Épigr.* 1913, 112. — Allgemein bekannt ist die Zisterne des Isistempels in Pompeji. — Die altägyptischen Vorläufer des täglichen Wasser-Ritus: A. M. BLACKMANN: *a.W.* 44–78.

feierlichem Gepräge vor sich.<sup>36</sup> Bei diesem Anlass begab sich der Zug zum Fluss- oder Seeufer und während Wasser in das heilige Gefäß geschöpft wurde (*εἰς δὲ ποτίμῳ λαβόντες ὕδατος ἐγγέουσι*), ertönte der Freudenruf: «Osiris ist wiedergefunden!» (*ὡς ἐυρηγμένον τοῦ Ὁσίριδος*).<sup>37</sup> Eine beachtenswerte, doch in diesem Zusammenhang vernachlässigte mythische Wesensdeutung überliefert uns Plutarch (de Is. 12.), indem er erklärt, Pamylen hätte *während des Wasserschöpfens* die Offenbarung über die Geburt des Osiris empfangen. Dieser ätiologische Mythos zeigt deutlicher als alles andere die Bedeutung des Wasserschöpfens als zentraler ritueller Handlung. Die gleiche Stelle bei Plutarch bildet auch den Ausgangspunkt zu einer in ein anderes Gebiet gehörenden Untersuchung eines weiteren kultgeschichtlichen Problems. Die Bezugnahme auf Pamylen weist nämlich auf das volkstümliche Fest der Pamylien hin.<sup>38</sup> Die rustikalen, doch unverkennbar urtümlichen Bräuche dieses Festes konnten offenbar weder im offiziellen ägyptischen Ritual, noch in dem ausserhalb Ägyptens verbreiteten Osiriskult Aufnahme finden, sondern blieben bis zuletzt der Volksreligion verhaftet. Bloss die Sitte des Wasserschöpfens erhielt, vermutlich als Ergebnis einer Übernahme aus den religiösen Volksbräuchen, einen Platz im kaiserzeitlichen Osiriskult. Dies bietet zugleich die Erklärung dafür, weshalb wir ihr in den alten ägyptischen Quellen nicht begegnen und warum sie erst so spät im offiziellen Zeremonial auftauchte und auch da womöglich erst an den griechisch-ägyptischen Berührungspunkten. Nicht als ob dieser Ritus in Ägypten realer Grundlagen entbehrt hätte, schöpften doch Tag für Tag viele hunderttausend ägyptische Bauern Wasser aus dem Nil, um mit zäher Arbeit ihren Feldern Fruchtbarkeit zu verleihen und in der ägyptischen Mythologie hob Isis den Körper des Osiris aus dem Wasser, um ihn zu neuem Leben zu erwecken.<sup>39</sup> Dieser tiefsinnige, mit der Tagesarbeit der gesamten Landesbevölkerung so eng verbundene Ritus scheint indes lange Zeit hindurch ausserhalb des offiziellen Tempelkultes gestanden und bloss in der vulgären Form der Volksbräuche weitergelebt zu haben, bis die in griechischer Kultur erzogene fremde Bevölkerung die religiösen Anschauungen und Bräuche des ägyptischen Volkes übernahm. Für sie war das konservative Ritual der ägyptischen Priesterschaft nicht mehr verpflichtend, vielmehr standen ihnen die Sitten und Gepflogenheiten der viel verständlicheren,

<sup>36</sup> Am 11. Tybi: Epiphan. adv. oet. haeres. I. 51, 30. Vgl. W. STAERK: Die Erlösererwartung, 1938, 354. — W. HARTKE: Über Jahrespunkte und Feste, 1956, 34 f. — Nach anderen Angaben am 19. Athyr: FR. BILABEL: Die gräko-ägyptischen Feste. Neue Heidelberger Jahrbücher 1929, 38 ff.

<sup>37</sup> Plut. de Is. 39. — Vitruvius: De arch. 185. — L. CASTIGLIONE: Acta Ant. 5 (1957) 218.

<sup>38</sup> FR. BILABEL: Die gräko-ägyptischen Feste. Neue Heid. Jb. 1929, 46 f.

<sup>39</sup> Plut. de Is. 18. — Wie die von Osiris herrührende Gabe des frischen Wassers, gelangte auch das Wasserschöpfen mit dem Saduf in den Vorstellungskreis des Totenreiches. Siehe S. MORENZ: Das Werden zu Osiris. Staatliche Museen zu Berlin. Forschungen und Berichte I (1957) 60 f.



lebendigen und mit dem Alltag unmittelbar verbundenen Volksreligion weit näher als die exklusive und absichtlich ins Unverständliche mystifizierte Formalistik der von der Priesterkaste gehüteten Staatsreligion. So wird es auch verständlich, auf welche Art und Weise der Ritus des Wasserschöpfens zum wesentlichen Bestandteil des griechisch-ägyptischen Kultes wurde und auf der gleichen Grundlage erklärt sich auch die Wandlung des Kyathos zum heiligen Gefäß und seine Aufnahme unter die ägyptischen Kultgeräte. Sobald in der griechisch-ägyptischen Religion die nunmehr nicht bloss vulgäre, sondern auch offizielle Form des rituellen Wasserschöpfens Fuss gefasst hatte, ergab sich unverzüglich das Bedürfnis nach einem zum Schöpfen geeigneten Gefäß, dessen Wahl auf den von den Griechen spätestens zu Beginn der Ptolemäerzeit in Ägypten eingeführten Kyathos fiel.<sup>40</sup>

Dass der Kyathos zum Hausgerät der in Ägypten zu führender Rolle gelangten griechischen Bevölkerungsschicht gehörte, dafür legt die Zenon-Archiv eindeutiges Zeugnis ab.<sup>41</sup> Den Beweis für die spätere starke Verbreitung des griechischen Schöpfgefäßes und für dessen Weiterleben bis in die byzantinische Zeit erbringen zahlreiche Papyri-Stellen<sup>42</sup> und eine grosse Anzahl in Ägypten aufgedeckter Kyathos-Funde (Abb. 7–10.).<sup>43</sup> Wir sind in der Lage, die Zahl der bereits veröffentlichten Exemplare bei dieser Gelegenheit um ein erst unlängst der griechisch-römischen Sammlung des Museums der Bildenden Künste einverleibtes Budapester Stück (Abb. 10.) zu ergänzen.<sup>44</sup> Was nun die Verwendung des Kyathos durch die Bevölkerung des ägyptischen Kulturkreises anbelangt, dürfen die demotischen Texte in diesem Zusammenhang nur mit Vorbehalt benützt werden, da wir keine genaue Kenntnis der dem

<sup>40</sup> Es muss hier darauf aufmerksam gemacht werden, dass die langstielige Kyathos-Form im griechischen und italischen Kulturkreis vom 6. Jahrh. v. u. Z. an bekannt ist (aus Olympia: Olympia IV. 1890. 142, Nr. 886., etruskische Stücke: F. MAGGI: Mus. Greg. Etr. Race. B. Guglielmi, Bronzi. 1941. 205 ff. Nr. 69–72., Taf. 55.), während diese Form in Ägypten bereits zur Zeit der XXI. Dynastie in Verwendung stand (Kairo, Ägypt. Mus. 85 909, Aus dem Grab Psusennes I.). Dieser Umstand wirft die Frage nach dem Ursprung dieser Gefäßform auf, die bloss eine auf ein vollständiges archäologisches Material gestützte Untersuchung befriedigend zu lösen vermag.

<sup>41</sup> P. Cairo Zenon I. 59 038/14.

<sup>42</sup> 3. Jahrh. v. u. Z.: P Hib. 121/48. — 3. Jahrh. u. Z.: P Cornell. 33/12. — 5. Jahrh. u. Z.: P Oxy. 1289/10, 14.

<sup>43</sup> FR. W. VON BISSING: Cat. Gén. Metallgefässe. 1901. 3552, 3561–3565, 3567–3573. — W. FLINDERS PETRIE: Stone and Metal Vases. 1937. Nr. 117–125. — C. LEE-MANS: Mon. Ég. du Mus. d'Ant. des Pays-Bas à Leide I (1842–5) Nr. 46. Taf. XL. — Berlin, Ausführliches Verzeichnis. 1899. 251, 376. — Aus Hawara: W.M. FLINDERS PETRIE: Roman Portraits and Memphis IV. 1911. 20. Taf. XV., 8. — Aus Edfu: K. MICHALOWSKI: Tell Edfou II. 1938. 53, Nr. 167. Taf. XXIV., 13. vier Stück. — Aus Nubien: KIRWAN: JEA 21 (1935) Taf. XXIII., 6. — Die hier in Abb. 7–9. veröffentlichten drei Bronzeschöpfer wurden in Edfu aus einer Schicht der Ptolemäerzeit aufgedeckt: R. ENGELBACH: ASA 21 (1921) 73. f. Ihre Lichtbildaufnahmen und das Recht zur Veröffentlichung verdanke ich der Direktion des Ägyptischen Museums in Kairo. Abb. 7.: Inv. Nr. 46 752. Höhe: 33 cm; Abb. 8.: Inv. Nr. 46 751. Höhe: 47 cm; Abb. 9.: Inv. Nr. 46 750. Höhe: 45 cm.

<sup>44</sup> Inv. Nr. 60. 4. A., Höhe: 44,3 cm, Durchm.: 6 cm. Bronze. Für das Budapester Museum vom Verfasser in Medinet Fayum im Herbst 1959 käuflich erworben.

Kyathos entsprechenden Benennung haben. Die Wörterbücher identifizieren<sup>45</sup> das koptische Wort  $\text{oyot2}$  bzw.  $\text{oyo\theta e}$  mit dem Kyathos, dessen demotisches Gegenstück  $wth$  ist, das aus dem altägyptischen  $wth$  = giessen, Libation verrichten, abgeleitet ist. Schliesst man sich dieser Auffassung an, so kann man auch die im demotischen Invertartext<sup>46</sup> einer Bronzetafel im Tempel von Medinet Habu aufgezählten beiden bronzenen Schöpfgefässe als Kyathos-Gefässe ansehen. Diese Annahme beruht indes nur auf einer sinngemäss ermittelten Analogie und deshalb ist es auch leicht möglich, dass es sich hier um andere Gefässformen handelt.<sup>47</sup> Dass jedoch der Kyathos auch in ägyptischen Kreisen in Gebrauch stand, beweist in unanfechtbarer Weise die demotische Aufschrift eines Exemplars aus Kairo.<sup>48</sup>

Ähnlich den im Inventar von Medinet Habu angeführten Gefässen scheint auch der aus der Ptolemäerzeit stammende, bereits erwähnte Fund von Edfu<sup>49</sup> sakrale Bestimmung gehabt zu haben, da dieser gemeinsam mit der Stele eines Standartenträgers (Priester untergeordneten Ranges bzw. Kultdiener) zum Vorschein gelangte. Innerhalb dieses Fundes kommen zwei Kyathos-Gefässe mit zusammenschiebbarem Stiel in einer Form vor, der man in Ägypten öfters begegnet,<sup>50</sup> die aber sonst kaum bekannt ist. Das häufige Vorkommen dieser besonderen Form zeugt für den intensiven Gebrauch des Schöpfgefässes in Ägypten, und es ist auch durchaus möglich, dass sie ihre Entstehung geradezu rituellen Bedürfnissen (Wasserschöpfen aus dem Nil, aus einer tiefer liegenden Zisterne oder aus einem heiligen Teich) verdankt. Den entscheidendsten Beweis für die sakrale Bestimmung des Kyathos in Ägypten bildet eine alexandrinische Münze aus der Zeit des Gallienus, auf der Serapis mit einem Kyathos in der Hand abgebildet ist.<sup>51</sup>

Für die Auslegung dieses problematischen Details des vatikanischen Reliefs bleibt nach alldem nur noch ein einziger Punkt ungeklärt, namentlich die durch die beiden Vorsprünge am Stiel bestimmte eigenartige Form des Schöpfgefässes. Jene Analogie, nach der W. Amelung vergeblich suchte, findet sich, zumindest in einem Exemplar, innerhalb des ägyptischen Fundmaterials. Am Stiel des im Museum des Londoner University College aufbewahrten, aus

<sup>45</sup> W. E. CRUM: A Coptic Dictionary. 1939. 499. a. — W. SPIEGELBERG: Koptisches Handwörterbuch. 1921. 174, 203. — Für die Besprechung der sprachlichen Probleme schulde ich meinem Kollegen W. WESSEZKY verbindlichsten Dank.

<sup>46</sup> W. SPIEGELBERG: Die demotischen Denkmäler I. Die demotischen Inschriften. 1904. 80 ff. Taf. XXVI., Kairo, Ägyptisches Museum, Nr. 30 691.

<sup>47</sup> Man pflegt auch das koptische Wort  $\text{up\lambda o\varsigma}$  mit  $\text{w'ab\theta o\varsigma}$  gleichzusetzen: W. SPIEGELBERG: Koptisches Handwörterbuch. 1921. 203.

<sup>48</sup> Ägyptisches Museum in Kairo, Nr. 3569. FR.W. von BISSING: Metallgefässe. 1901. 69.

<sup>49</sup> R. ENGELBACH: ASA 21 1921. 73, Nr. 12., Abb. 8. Ägyptisches Museum in Kairo, Nr. 46 750—52.

<sup>50</sup> Abb. 7—9. — W. FLINDERS PETRIE: Stone and Metal Vases. 1937. Nr. 123. Taf. XLVI.

<sup>51</sup> DATTARI: Numi Augg. Alexandrini. 1901. Nr. 5262. Taf. XXIII. — J. VOGT: Die alexandrinischen Münzen II (1924) 156.

den Ausgrabungen W. M. Flinders Petries stammenden Kyathos<sup>52</sup> lassen sich zwei doppelte Vorsprünge<sup>53</sup> und eine flache Auflage beobachten, so dass dieses Gefäß, von den durch die Technik des Marmorreliefs bedingten Abweichungen abgesehen,<sup>54</sup> mit dem Schöpfgefäß der vatikanischen Prozessionsszene vollkommen übereinstimmt. Hält man sich vor Augen, dass die den übrigen Figuren des Reliefs als Modell dienenden Typen nachweisbar ägyptischen Ursprungs sind, so schliesst die ägyptische Analogie der eigenartigen Form des Schöpfgefäßes jeden Zweifel darüber aus, dass dieses Attribut, ferner dessen kultische Bestimmung und somit aller Wahrscheinlichkeit nach auch die vierte Figur am Ende des im vatikanischen Relief dargestellten Zuges aus Ägypten in die Reihe der vom römischen Bildner benützten Vorbilder gelangte.

<sup>52</sup> W. M. FLINDERS PETRIE: *Stone and Metal Vases* (1937) Nr. 122. Taf. XLIV. Edith Varga hatte die Freundlichkeit, meine Aufmerksamkeit auf dieses Stück zu lenken.

<sup>53</sup> Für deren praktische Bestimmung vermag ich keine Erklärung zu geben.

<sup>54</sup> Der Stielgriff des Londoner Gefäßes ist auf der Zeichnung seiner Veröffentlichung verkehrt angesetzt, was aus dem nach innen gekehrten Fortsatz des Aufhängehakens hervorgeht.

## L. CASSIUS PIUS MARCELLINUS

Die Statthalterschaft des L. Cassius Marcellinus in Pannonia Inferior, dessen Name und Amtstätigkeit auf einem Votivaltar aus Aquincum erwähnt werden, wurde durch E. Ritterling auf das Jahr 202 oder 203 gesetzt.<sup>1</sup> Die betreffende Inschrift heisst:

CIL III 10470

*Urbi Rom(a)e / L. Cassius / Marcelli|nus leg(atus) / Aug(usti) pr(o) pr(ae-  
tore) co(n)s(ul) des(ignatus).*

Derselben Datierung schloss sich auch Á. Dobó in einer noch unveröffentlichten Arbeit an,<sup>2</sup> während E. Groag<sup>3</sup> und A. Degrassi<sup>4</sup> unter Berufung auf die Bezeichnung *consul designatus* bloss feststellten, dass L. Cassius Marcellinus in der Zeit vor 214 Statthalter in Pannonia Inferior sein musste, ehe nämlich Caracalla eine Provinz mit zwei Legionen daraus organisiert hätte, denn von dieser Zeit an wurde sie durch konsulare Legaten verwaltet.

Die durch E. Ritterling vorgeschlagene Datierung fusst auf einer anderen Inschrift aus Aquincum mit dem ähnlichen Namen Cassius Pius Marcellinus, bzw. auf den Schlüssen, die sich damit verbinden lassen:

CIL III 13371

*[. . . . .] / pro s[alute] / Cas(s)i(i) Pii / Marcellini / (tribuni) laticlavi /  
leg(ionis) II ad(iutricis) / Aur(elius) Achilleu(s) / b(eneficiarius) / eius v. s.  
l. m.*

E. Ritterling wollte in Cassius Pius Marcellinus einen Verwandten, evtl. den Sohn des Statthalters erblicken, der seinen Militärdienst gewohnheitsmässig in der Provinz eines Verwandten (bzw. des Vaters) geleistet hätte.<sup>5</sup> Demselben Cassius Pius Marcellinus begegnet man auch im Jahre 204 anlässlich der *ludi saeculares* als einem *q(uaestor) designatus*, *XV vir sacris faciundis*.<sup>6</sup> Er mag vor dieser Zeit, also im Jahre 203 *tribunus laticlavius* gewesen

<sup>1</sup> E. RITTERLING: Arch. Ért. 41 (1927) 77.

<sup>2</sup> Á. DOBÓ: Pannónia provincia helytartói (— Die Statthalter der Provinz Pannonien). Debrecen 1958. 51. No. 58.

<sup>3</sup> E. GROAG: PIR<sup>2</sup> 2 (1936) 120, No. 507.

<sup>4</sup> A. DEGRASSI: I fasti consolari dell' impero romano. Roma 1952. 60.

<sup>5</sup> E. RITTERLING: a.W. 78.

<sup>6</sup> Acta ludorum saecularium. Ephem. epigr. VIII 282, 284, 290, 291.

sein. Darf man also in ihm einen Angehörigen des pannonischen Statthalters erblicken, so lässt sich die Amtstätigkeit des Statthalters selbst in die erwähnten Jahre setzen.<sup>7</sup>

Aber die Ansichten sind keineswegs einstimmig, ob man in der Tat einen nahen Verwandten des Legaten in dem *tribunus laticlavus* des Jahres 203 vermuten darf. E. Groag und A. Degraßi in ihren angeführten Werken, sowie von den ungarischen Forschern B. Kuzsinszky<sup>8</sup> meinten, es sei nicht ausgeschlossen, dass beide Inschriften einen und denselben Mann erwähnen, der in seinen jüngeren Jahren *tribunus laticlavus* in der *legio II adiutrix* gewesen, und später als Statthalter nach Aquincum zurückgekehrt wäre. In diesem Fall fiele seine Statthalterschaft natürlich nicht auf das Jahr 203, aber dennoch — wie schon gesagt — unbedingt noch in die Zeit vor 214.

Die von E. Ritterling vorgeschlagene Datierung sowie auch das gegenseitige Verhältnis der beiden Namen, wie er es beurteilen wollte, bereiten zweifellos weniger Schwierigkeiten als der andere Lösungsversuch. Es lässt sich zwischen L. Baebius Caecilianus (mindestens bis zum J. 202) und Q. Caecilius Rufinus Crepereianus (ungefähr von 205 an)<sup>9</sup> ohne Schwierigkeiten noch ein Legat einschalten; andererseits scheint auch die Annahme der verwandtschaftlichen Beziehung — nahegelegt schon durch die grosse Ähnlichkeit der beiden Namen — auf der Hand zu liegen; auch die Laufbahn der beiden wäre gar nicht strittig. Es wäre allerdings nicht wahrscheinlich, dass es sich hier um Vater und Sohn handelte. Der *legatus pro praetore* mag um 203 ein angehender Vierziger gewesen sein, während Cassius Pius Marcellinus als *quaestor designatus* kaum mehr als 25 Jahre alt sein konnte. Die einzige Schwäche von E. Ritterlings Vermutung besteht im folgenden: L. Cassius Marcellinus war im Sinne der Inschrift aus Aquincum der Statthalter von *einem* Augustus in Pannonia Inferior. Hätte man nun diesen Altar um 203 errichtet, so wäre in der Inschrift die regelrechte Angabe der *beiden* Augusti wohl kaum weggeblieben.<sup>10</sup>

Die Inschrift Urbs Roma schliesst zwar die Datierung auf das Jahr 203 nicht unbedingt aus, aber sie mag doch eher auf die Zeit der Alleinherrschaft

<sup>7</sup> Wie es bei einer anderen Gelegenheit schon nachgewiesen wurde, stand zur Zeit des pannonischen Besuches von Septimius Severus im Jahre 202 noch L. Baebius Caecilianus an der Spitze von Pannonia inferior. (J. Fitz: Arch. Ért. 85 [1958] 158) L. Cassius Marcellinus konnte also wahrscheinlich erst vom 203 ab Unterpannonien verwaltet haben.

<sup>8</sup> B. KUZSINSZKY: BpR 5 (1897) 135, No. 51.

<sup>9</sup> J. FITZ: a. W. 167 Anm. 184.

<sup>10</sup> Die Erwähnung von nur *einem* Augustus in der Inschrift ist kein unzweifelhafter Beweis dafür, dass der Altar nicht aus dem Jahre 203 stammen kann. Nachdem wir jedoch keinen anderen sicheren Anhaltspunkt für die Datierung haben, müssen wir diesen Zeitpunkt mindestens für zweifelhaft halten. Man findet im 2. Jahrhundert in mehreren sicher datierbaren Inschriften die Bezeichnung AVG anstatt AVGG: CIL III 12 385, aus dem Jahre 162 (Servilius Fabianus), CIL III 14 171, aus dem Jahre 162 (Geminius Marcianus), ILS 1091, aus dem Jahre 164 (Q. Antistius Adventus), CIL VIII 18 067 aus dem Jahre 166 (P. Caelius Optatus).

von Caracalla (also auf die Jahre 212—214) hinweisen. Dies scheint also doch dafür zu sprechen, dass der *tribunus laticlavus* und der Statthalter ein und derselbe Mann war.

In diesem Fall wäre also L. Cassius Marcellinus nach seinem Militärdienst in der *legio II adiutrix* um 203 anlässlich der Säkularfeier im Jahre 204 *XV vir sacris faciundis* geworden, i. J. 204 oder 205 hätte er die Quästur erlangt, und nach mehreren von ihm bekleideten unbekannten Ämtern hätte er zur Zeit Caracallas Alleinherrschaft, also um 213 als *legatus Augusti pro praetore* Pannonia Inferior verwaltet. Da die Designation auf das Konsulat gewöhnlich in der zweiten Hälfte des Jahres vor dem Amtsantritt erfolgte,<sup>11</sup> und nachdem Pannonia Inferior in der zweiten Hälfte des Jahres 214 schon Konsulare Provinz war,<sup>12</sup> so mag unser Statthalter gegen Ende 213 *consul designatus* und im Jahre 214 *consul suffectus* gewesen sein.

Im Sinne des Gesagten hätte also L. Cassius Pius Marcellinus, wenn man der zweiten Datierungsmöglichkeit folgt, in etwa neun—zehn Jahren (vom 204/205 bis 214) die Laufbahn von der Quästur bis zum Konsulat hinter sich gelegt. Auffallend kurz ist diese Zeitspanne, wenn man bedenkt, dass man gewöhnlich erst nach dem 25. Lebensjahr Quästor werden konnte, und dass ein Angehöriger des Senatorenstandes das Konsulat meistens erst um sein 43. Lebensjahr oder noch später erlangen konnte. Nicht selten verstrichen sogar mehr als 18 Jahre zwischen Quästur und Konsulat: Septimius Severus war z. B. im Jahre 171 Quästor und erst im Jahre 190 *consul suffectus*.<sup>13</sup> Für Patrizier jedoch und Personen der unmittelbaren Umgebung des Herrschers, sowie für Soldaten, die sich in Kriegen besondere Verdienste erworben hatten, konnte diese Zeit auch bedeutend verkürzt werden.

C. Iulius Proculus erlangte die Quästur im Jahre 98, und 11 Jahre später, im Jahre 109 war er *consul suffectus*.<sup>14</sup>

C. Eggius Ambibulus Pomponius Longinus Cassianus L. Maecius Postulus, unter Trajan *adlectus inter patricios*, war im Jahre 116, oder auch noch später *quaestor candidatus*, und 10 Jahre später, 126, *consul ordinarius*.<sup>15</sup>

L. Minicius Natalis Quadronius Verus, der später auch das Prokonsulat in Africa erreichte, war vor dem Jahre 123 *quaestor candidatus Hadriani*, und dann ungefähr 11 Jahre später, im Jahre 133 *consul suffectus*.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> T. NAGY: BpR 19 (1959) 29, mit weiterer Literatur.

<sup>12</sup> J. FITZ: AntTan 7 (1960)

<sup>13</sup> P. LAMBRECHTS: La composition du sénat romain de l'accession au trône d'Hadrien à la mort de Commode (117—192). Antwerpen—Paris—s'Gravenhage 1936, 164, No. 1093.

<sup>14</sup> A. JAGENTEUFEL: Die Statthalter der römischen Provinz Dalmatia von Augustus bis Diokletian. Schriften der Balkankommission, Antiquarische Abteilung 12 (1958) 55, No. 16.

<sup>15</sup> P. LAMBRECHTS: a. W. 30, No. 46.

<sup>16</sup> Ebd. 42, No. 96.

M. Pompeius Senecio Sosius Priscus war um 160, *quaestor candidatus*, im Jahre 169, also nur neun Jahre später, *consul ordinarius*.<sup>17</sup>

C. Arrius Antoninus war um 160 *quaestor urbanus*, 10 Jahre später, um 170 *consul suffectus*.<sup>18</sup>

Es wird also auf Grund der nur aufs Geratewohl aufgezählten Beispiele gar nicht mehr wundernehmen, dass wohl auch L. Cassius Pius Marcellinus seine Ämterlaufbahn von der Quästur bis zum Konsulat so schnell hinter sich legen konnte. Dies ist um so weniger überraschend, als auch seine bevorzugte Rolle anlässlich der Säkularfeier wohl als ein Zeichen seiner vornehmen Abstammung oder mindestens als ein Zeichen seiner guten Beziehungen zum Herrscherhaus gelten darf.

Er mag also in der Zeit vor seinem Konsulat im Jahre 214 — auf Grund der Inschrift aus Aquincum zur Zeit von Caracallas Alleinherrschaft — *Legatus Augusti pro praetore* von Pannonia Inferior gewesen sein. Dieser Zeitpunkt, der nach der Karriere des Legaten und auf Grund seiner Inschrift aus Aquincum erschlossen wurde, wird auch durch die *Fasti* der Legaten von Unterpannonien nicht widerlegt.

In den letzten Jahren der Herrschaft des Septimius Severus wurde Pannonia Inferior durch C. Iulius Septimius Castinus,<sup>19</sup> eine der kaiserlichen Familie nahestehende Person, den Freund von Caracalla verwaltet. Die ihm zu Ehren errichteten drei Inschriften aus Aquincum<sup>20</sup> lassen sich, wie wir bei anderer Gelegenheit darauf schon hingewiesen hatten,<sup>21</sup> von dem am Ende des Jahres 212 erfolgten schweren barbarischen Angriff nicht trennen.<sup>22</sup> Diese Steindenkmäler feiern wohl den siegreichen Feldherrn, der die Angreifer zurückgeschlagen hatte. Was die Datierung dieser Inschriften betrifft, scheint so viel allerdings keinem Zweifel zu unterliegen, dass sie auf die in den letzten Monaten des Jahres 212 erfolgten Ereignisse hinweisen. Mit diesem Zeitpunkt fällt auch die Designation des C. Iulius Septimius Castinus zum Konsulat zusammen; diese Designation musste ja mindestens auf das letzte Vierteljahr vor dem Amtsantritt fallen.<sup>23</sup> Dieser Legat musste also bis zum Ende des Jahres 212, oder mit Rücksicht auf die kriegerischen Verhältnisse, auch noch Anfang 213 in Pannonien tätig gewesen sein; allerdings war er aber im Laufe des Jahres 213 schon *consul suffectus*. In der Zeit nach seinem Abtreten bis

<sup>17</sup> Ebd. 129, No. 758.

<sup>18</sup> Ebd. 115, No. 689.

<sup>19</sup> PIR<sup>1</sup> 2 (1897) 213 No. 368; HOHL: PW 10 (1919) 804, No. 477; E. RITTERLING: a. W. 79; A. DEGRASSI: a. W. 60; Á. DOBÓ: a. W. 52 No. 50.

<sup>20</sup> CIL III 10 471—10 473.

<sup>21</sup> J. FITZ: Arch. Ért. 85 (1958) 168.

<sup>22</sup> Eingehender beschäftigte ich mich mit diesem Angriff in meiner Arbeit, die bald veröffentlicht wird: «Pannoniens Militärgeschichte von den Markomannenkriegen bis zum Tode des Severus Alexander.»

<sup>23</sup> Zuletzt hat sich damit T. NAGY: a. W. 29. beschäftigt.

zur Umorganisation der Provinz, die um die Mitte 214 erfolgte,<sup>24</sup> mag der bisher nicht bekannte Legat von Pannonia Inferior L. Cassius Pius Marcellinus gewesen sein.

Man sieht also, dass im Sinne des Gesagten beide Erklärungsmöglichkeiten bestehen: entweder war L. Cassius Marcellinus um 204 Legat von Pannonia Inferior, und in diesem Fall muss man in Cassius Pius Marcellinus seinen nahen Verwandten erblicken, oder aber fiel seine Amtstätigkeit auf die Jahre 213/214, und in diesem letzteren Fall hiesse sein vollständiger Name L. Cassius Pius Marcellinus; dann wäre er auch selbst der *tribunus laticlavus* der *legio II adiutrix* um 203 gewesen. Der Altar VRBS ROMA des Legaten schliesst zwar die erstere Annahme nicht unbedingt aus, aber er scheint doch eher für die zweite Erklärung zu sprechen.

Zur Lösung dieser Frage mag jenes Inschriftenfragment Wesentliches beisteuern, das 1948 in Sbeitla gefunden wurde,<sup>25</sup> und das A. Jagenteufel neuerdings, früheren Meinungen entgegen, auf das zweite Jahrzehnt des 3. Jahrhunderts datierte:<sup>26</sup>

Ann. ép. 1952. No. 95.

[.....] *tricis, quaestor*[...../.....] *uridico per Flaminiam et* [.....] *cris faciundis, praes(idi) prov(inciae oder inciarum)* *Pan*[...../..] *c[...niae, Dalmatiae, agenti vice prae* [.....]/ *universus populus* [.....].

Das erste Amt des unbekannten Senators, dessen Spuren noch erhalten blieben, wurde durch W. Reidinger als [*trib(uno) leg(ionis) ... vic*] *tricis* aufgelöst;<sup>27</sup> aber offenbar richtiger ist die Feststellung von H. Lieb, wonach die *I* und *II adiutrix*, die *VI victrix*, und von entfernter die *XIII gemina Martia victrix*, die *XII Valeria victrix* und die *XXX Ulpia victrix* für die Ergänzung in Betracht kommen.<sup>28</sup> Ebenso treffend ist auch die Ansicht von H. Lieb, dass der Mann der Inschrift wohl *tribunus laticlavus* der unbekannten Legion war.

Die nähere Datierung der Inschrift wird weder durch den Ausdruck [*iuridicus per Flaminiam et Umbriam*] noch durch den anderen: *praeses* ermöglicht; der eine ist seit Marcus Aurelius, der andere seit Anfang des 3. Jahrhunderts bekannt:

P. Aelius Coeranus (PIR<sup>2</sup> I [1933] 26, No. 162) *quaestor, trib. pleb. candidatus, praet. urbanus, iuridicus per Flaminiam et Umbriam, leg. leg. VIII Aug., procos. prov. Macedoniae, cos., Frat. arv.* Letzterer war er in den Jahren 213, 214, 239 und 240.

<sup>24</sup> J. FITZ: AntTan 7 (1960).

<sup>25</sup> Ann. ép. 1949 No. 61; 1952 No. 95.

<sup>26</sup> A. JAGENTEUFEL: a. W. 67.

<sup>27</sup> W. REIDINGER: Die Statthalter des ungeteilten Pannonien und Oberpannoniens von Augustus bis Diokletian. Bonn 1956, 117 No. XXIX.

<sup>28</sup> H. LIEB: Der Praeses aus Sbeitla. (W. Reidinger: a. W. Anhang) 240.



L. Annius Italicus Honoratus (PIR<sup>2</sup> 1 [1933] 112, No. 659.) *IV vir viar. cur., sevir turm. equit., quaest. prov. Achaiae, trib. pl., praet. qui ius dixit inter civ. et cives et peregrinos, curator viae Lavicanae et Latinae veteris, iuridicus per Flam. et Umbriam, leg. Aug. leg. XIII gem. Antoninianae, praef. aer. milit., sod. Hadr., curator Neap(olitani) et Atell(anorum), curator operum publicorum, consul, leg. Aug. pr. pr. Moes. inf.* Letztere Provinz wurde von ihm im Jahre 224 verwaltet.

Praesides vom Anfang des 3. Jahrhunderts:

C. Iunius Faustinus Postumianus (PIR<sup>1</sup> 2 [1897] 236, No. 490.) *v. c., X vir stl. iud., [qu]aest. provinc. [ . . . . ], [trib]unus p[le]b. cand., [leg. pr]ovinciae [ . . . . . ] dio[ce]ses [ . . . . . ], praet. candid., iuridicus per Aemiliam et Etruriam et Tusciam, leg. leg. [ . . . . . ], leg. Augg. Lusitaniae, Belgicae, (cos. suff.), Mysiae inf., comes Augg., praeses Hispaniae cit. et Britanniae.* Seine beiden letzten Verwalterschaften fielen wahrscheinlich auf Caracallas Regierungszeit.

Sex. Varius Marcellus (PIR<sup>1</sup> 3 [1898] 386, No. 192.) *praef. aerarii militaris, leg. leg. III Aug., praeses prov. Numidiae.* Dies fiel auf die Zeit zwischen 201 und 208.

M. Valerius Senecio (PIR<sup>1</sup> 3 [1898] 377, No. 130.) *leg. Aug. pr. pr. praeses provin. German. infer.* Unter Caracalla.<sup>29</sup>

Wie A. Jagenteufel darauf hingewiesen hatte, ergibt sich eine Datierungsmöglichkeit für unsere fragmentarische Inschrift aus der Reihenfolge der durch den Senator verwalteten Provinzen.<sup>30</sup> Nach W. Reidinger hiesse die Ergänzung der Inschrift: *praes(idi) prov(inciae oder -inciarum) Pann[oniae] Ioniae superioris, Ma[rc]f[ed]oniae, Dalmatiae*,<sup>31</sup> was jedoch unwahrscheinlich ist, denn in diesem Fall hätte der unbekannte Senator nach der Konsularen Provinz Pannonia Superior mit zwei Legionen, die prätorische Provinz Macedonia und dann

<sup>29</sup> Die angeführten Beispiele erstreben keine Vollständigkeit, selbst innerhalb der angedeuteten zeitlichen Grenzen nicht, sie illustrieren nur, dass es am Anfang des 3. Jahrhunderts *iuridici* und *praesides* gab. Darum müssen wir die Ansichten von W. Reidinger und H. Lieb in den angeführten Werken für unbegründet halten, wenn sie nämlich die Inschrift auf die Zeit des Gallienus oder noch später datieren wollten. Dem widerspricht auch der Senatorenstand des Statthalters, selbst wenn es auch nach der Reform des Gallienus Verwalter aus dem senatorischen Stand gab. Die Spätdatierung liesse nur die Ausdrucksweise: *agenti vice prae* [ . . . ] zu. H. Lieb schreibt in diesem Zusammenhang folgendes: «Ich habe mit der Ergänzung dieser Zeile reichlich viel Zeit verloren ohne zu Ende zu kommen. Bei dem vollkommenen Mangel an Vergleichbarem aus dieser Zeit und überhaupt vor dem vierten Jahrhundert bleibt notwendig alles unbefriedigend oder zumindest gänzlich unbeweisbar, und es hat meines Erachtens keinen Wert, meine und meiner Vorgänger Versuche hier aufzuzählen und weiter daran herumzuraten, obwohl hier zweifellos Wesentliches zum Verständnis des Ganzen verborgen ist.» Das heisst allerdings, dass das Fragment zur Datierung nicht geeignet ist.

<sup>30</sup> A. JAGENTEUFEL: a. W. 67.

<sup>31</sup> W. REIDINGER: a. W. 147; die Ergänzung kommt in der mitgeteilten Form an der angeführten Stelle nicht vor, aber W. Reidinger hat den unbekannten Senator in die Liste der Legaten von Pannonia superior aufgenommen. Der Text der Inschrift ist bei Reidinger ungenau.

wieder die konsulare Provinz Dalmatia, die jedoch keine Legion beherbergte, bekommen. Nicht überzeugend ist auch die Argumentation von H. Lieb, die bestrebt war, den Widerspruch zu überbrücken.<sup>32</sup> H. Lieb liess übrigens auch die Frage offen, ob es sich in der Inschrift um Pannonia Superior oder Inferior handelte, aber diese letzte Frage ist unter Gallien auch gar nicht mehr wichtig, da zu dieser Zeit schon beide Provinzen zwei Legionen besaßen. Die Reihenfolge der drei Provinzen kann nur in dem Falle als natürlich gelten, wie dies A. Jagenteufel schon feststellte, wenn damals auch die an erster Stelle genannte Pannonia noch eine *prätorische* Provinz war. In diesem Fall hätte der Senator aus Sufetula die Provinz Pannonia Inferior in der Zeit vor 214 verwaltet, von hier aus ging er nach Mazedonien und dann nach seinem Konsulat nach Dalmatien.

Vergleicht man nun die Angaben dieses *cursus honorum* aus Sbeitla mit der Laufbahn der Legaten von Pannonia Inferior am Anfang des 3. Jahrhunderts so lässt sich folgendes feststellen:

Von L. Baebius Caecilianus weiss man ausser seiner Statthalterschaft in Pannonien (199–201/202) gar nichts.<sup>33</sup> Bezüge sich der *cursus honorum* auf ihn, so hätte er Macedonia zwischen 202–204 verwalten müssen, wo jedoch zu dieser Zeit wahrscheinlich M. Antius Crescens (Calpurnianus) tätig war,<sup>34</sup> der zwischen seinen beiden Aufträgen als *iuridicus Britanniae vice legati* (um 200<sup>35</sup>) und als *XV vir sacris faciundis* (im Jahre 204) *proconsul provinciae Ma[cedoniae]* war.

Über Q. Caecilius Rufinus Crepereianus weiss man, ausser seiner Statthalterschaft in Pannonien (ungefähr 205–208), dass er Prokonsul in Creta-Cyrenaica war;<sup>36</sup> daher wird man ihn dem Senator aus Sufetula nicht gleichsetzen dürfen.

Der *cursus honorum* des C. Iulius Septimius Castinus ist genau bekannt,<sup>37</sup> und daraus geht es eindeutig hervor, dass die Inschrift von Sbeitla sich nicht auf ihn bezieht.

Den letzten Legaten der Provinz vor der Umorganisation vermuteten wir in L. Cassius Pius Marcellinus. Wir haben die bekannten Angaben über die übrigen Legaten eben zusammengestellt, und sie zeigten, dass wohl keiner von ihnen jener Statthalter von Pannonien war, der in der Inschrift von Sbeitla

<sup>32</sup> H. LIEB: a. W. 244.

<sup>33</sup> E. RITTERLING: a. W. 77; PIR<sup>2</sup> I, 1933, 346 No. 14; P. LAMBRECHTS; a. W. 173, No. 1166; Á. DOBÓ: a. W. 50, No. 47.

<sup>34</sup> PIR<sup>2</sup> I (1933) 151, No. 781; P. LAMBRECHTS: La composition du sénat romain de Septime Sévère à Dioclétien (193–284). Diss. Pann. I/8 (1937) 15, No. 26.

<sup>35</sup> D. ATKINSON: The Governors of Britain from Claudius to Diocletian. JRS 12 (1922) 69.

<sup>36</sup> E. RITTERLING: a. W. 78; E. GROAG: PIR<sup>2</sup> 2 (1936) 13, No. 76; P. LAMBRECHTS: a. W. Diss. Pann. I/8 (1937) 18, No. 75; Á. DOBÓ: a. W. 51, No. 49.

<sup>37</sup> Siehe die in Anm. 19 angeführte Literatur.

genannt wird. Dagegen vergleicht man den *cursus honorum* von L. Cassius Pius Marcellinus und denjenigen des unbekannten Senators von Sufetula, so kommt unwillkürlich der Gedanke auf, der pannonische Statthalter der Inschrift von Sbeitla mochte wohl eben L. Cassius Pius Marcellinus gewesen sein.

L. Cassius Pius Marcellinus

Der Senator von Sufetula

<i>(tribunus) laticlavius leg(ionis) II</i>	<i>[tribunus (laticlavius) legionis . . .</i>
<i>ad(iutricis)</i>	<i>. . . . .] tricis</i>
<i>q(uaestor) designatus</i>	<i>quaestor [. . . . .] [i]uridicus per</i>
	<i>Flaminiam et [Umbriam]</i>
<i>XV vir sacris faciundis</i>	<i>[XV vir sa]cris faciundis</i>
<i>leg(atus) Aug(usti) pr(o) pr(aetore)</i>	<i>praes(es) prov(inciae) Pan[noniae</i>
<i>Pannoniae inferioris</i>	<i>inferioris</i>
<i>co(n)s(ul) des(ignatus)</i>	<i>Ma]c[edo]niae</i>
	<i>Dalmatiae</i>

Trifft die durch A. Jagenteufel vorgeschlagene Datierung der Inschrift aus Sbeitla zu, und hat dieser *praeses* Pannonia Inferior, und zwar vor 214 verwaltet, so wird man auf Grund der auffallend übereinstimmenden Angaben kaum noch bezweifeln, dass der unbekannte Senator aus Sufetula wohl L. Cassius Pius Marcellinus war, und es besteht sehr wenig Wahrscheinlichkeit dafür, dass man in jenem einen anderen bisher noch nicht bekannten Legaten vermuten sollte, der zwischen 203—205 Unterpannonien verwaltet hätte.

Das Inschriftenfragment aus Sbeitla liesse sich also, nachdem der Name des *praeses* bestimmt wurde, folgendermassen vollständiger ergänzen:

*[L. Cassio Pio Marcellino . . . . . tribuno leg(ionis) II adiu]tricis, quaestor[i . . . . . i]uridico per Flaminiam et [Umbriam, . . . . . XV viro sa]cris faciundis, praes(idi) prov(inciae oder -inciarum) Pan[noniae inferioris, Ma]c[edo]niae, Dalmatiae, agenti vice prae[. . . . .] universus populus [curiarum].*

Andrerseits beseitigt das Inschriftenfragment jeden Zweifel darüber, dass der *tribunus laticlavius* der *legio II adiutrix* und der *legatus pro praetore* von Pannonia Inferior derselbe Mann war, der demnach unmittelbar vor 214 die Provinz verwaltet hatte.

Aber die Inschrift aus Sbeitla ergänzt auch mit wesentlichen Zügen die bisher wenig bekannte und in mancher Hinsicht unsichere Biographie des L. Cassius Pius Marcellinus. Es ist auf Grund der Inschrift wahrscheinlich, dass er aus Sufetula gebürtig war; seine Abstammung aus Africa kann gewissermassen auch als eine Erklärung für seine rasch emporsteigende Karriere gelten. Er hatte wohl seine Laufbahn gewohnheitsgemäss wohl in einem Kollegium

der *viginti viri* begonnen, und erst nachher kam er nach Pannonia Inferior, wo er zwischen 201—203 *tribunus laticlavus* der *legio II adiutrix* wurde. Im Jahre 204 nahm er als *XV vir sacris faciundis* an den Säkularfeiern teil. Zu derselben Zeit war er auch schon *quaestor designatus*; die Quästur mag er noch in demselben oder im darauffolgenden Jahr erlangt haben. Sein nächster Auftrag, bekannt aus der Inschrift aus Sbeitla, *iuridicus per Flaminiam et Umbriam*, gehört wohl zu jenen Ämtern, die er nach der Prätur erlangt haben mochte.<sup>38</sup> Man darf in dem fragmentarischen Teil der Inschrift nach der Quästur mit dem Amt des *tr(ibunus) pl(ebis)*, und noch mehr mit demjenigen des *praetor* rechnen. Nach dem Amt des *iuridicus*, und evtl. auch noch nach anderen prätorischen Ämtern erlangte er die Statthalterschaft von Pannonia Inferior. Dies trat, wie es im vorigen angedeutet wurde,<sup>39</sup> im Laufe des Jahres 213, vermutlich noch in der ersten Jahreshälfte ein.<sup>40</sup> Es mag wohl eine besondere Hervorhebung, ja auch ein Zeichen des kaiserlichen Vertrauens gewesen sein, dass man ihn hierher versetzte, gleich nach dem Zurückschlagen der barbarischen Angriffe, als wohl auch die Ruhe noch nicht völlig wiederhergestellt war.<sup>41</sup> Für dieselbe kaiserliche Huld zeugt auch die Tatsache, dass er kaum ein halbes Jahr später, Ende 213 schon zum *consul* designiert wurde.

Nach dem Rheinischen Krieg und nach einem kurzen Aufenthalt in Italien begann Caracalla Anfang 214 seinen Ostfeldzug.<sup>42</sup> Sein Weg führte zunächst in die Donauprovinzen, nach Pannonien und Dazien, wo er mit der Umorganisation der Verwaltung, mit militärischen Bauten und mit Einschüchterung des Barbaricums die Ruhe der Grenzen für die Zeit seines Aufenthaltes im Osten zu sichern trachtete.<sup>43</sup> Sein Aufenthalt in Pannonien lässt sich auf Grund der Inschriften aus Aquincum<sup>44</sup> und Intercisa<sup>45</sup> auf den Sommer 214 setzen. Bei dieser Gelegenheit wurden die beiden pannonischen Provinzen umorganisiert. Brigetio wurde in Pannonia Inferior einverleibt, und dadurch wurde diese zu einer konsularen Provinz. L. Cassius Pius Marcellinus

<sup>38</sup> Der genannte P. Aelius Coeranus unmittelbar danach, dass er *praetor urbanus* war (P. LAMBRECHTS: a. W. Diss. Pann. I/8 (1937) 13 No. 6), während L. Annius Italicus Honoratus zuvor noch das Amt eines *curator viae Lavicanae et Latinae* bekleidet hatte (ebd. 14, No. 23.).

<sup>39</sup> Vgl. S. 408.

<sup>40</sup> C. Iulius Septimius Castinus, der sich im Kriege 212/13, aber bereits auch früher (zwischen 206—208) mit seinem Feldherrntalent hervorgetan und zu Caracallas Freundeskreis gehört hatte, nahm vielleicht als *comes* in der zweiten Hälfte des Jahres 213 am alamannischen Krieg teil. Trifft diese mit Angaben vorläufig nicht zu beweisende Vermutung zu, so mag C. Iulius Septimius Castinus das Konsulat im zweiten Viertel oder um die Mitte des Jahres 213 erlangt haben.

<sup>41</sup> S. unsere Anm. 22 genannte Arbeit.

<sup>42</sup> A. CALDERINI: I Severi. La crisi dell'impero nel III secolo. Bologna 1949, 95.

<sup>43</sup> Eingehender beschäftige ich mich mit Caracallas Aufenthalt in Pannonien und Dazien in meiner in Anm. 22. genannten Arbeit.

<sup>44</sup> CIL III 10439.

<sup>45</sup> G. ERDÉLYI—F. FÜLEP: Intercisa I. AH 33. 1954, 268 No. 326. Zur Wertung der Inschriften aus Aquincum und Intercisa unter dem Gesichtspunkt der historischen Ereignisse siehe meine in Anm. 22 genannte Arbeit.

übergab also wohl zu dieser Zeit die Provinz seinem konsularen Nachfolger, L. Alfenus Avitianus.<sup>46</sup>

In der Laufbahn der Angehörigen des Senatorenstandes bildet die Verwaltung je einer prätorischen Provinz meistens die letzte Stufe vor dem Konsulat; nicht selten wurde dabei einer, wie auch L. Cassius Pius Marcellinus, auf dieser letzten Stufe gleich auch zum *consul designatus*. Das Verwalten zweier prätorischer Provinzen kommt eben deswegen selten vor und meistens ist es nur die Folge eines Ausnahmezustandes. Es liesse sich z. B. der Fall von P. Iulius Geminus Marcianus anführen, der, nachdem er zwischen 162–166 – also zur Zeit des parthischen Krieges von L. Verus – in Arabien *legatus Augusti pro praetore* war, im Jahre 167 als *proconsul* nach Mazedonien kam.<sup>47</sup> Bei L. Cassius Pius Marcellinus fällt die Versetzung in eine zweite prätorische Provinz um so mehr auf, als er schon in Pannonien zum *consul* designiert wurde. Der Ausnahmefall scheint keinem Zweifel zu unterliegen: er blieb infolge der Umorganisation nicht mehr bis zu seinem Konsulat in Pannonien, sondern er wurde auf die Zeit bis zu seinem Amtsantritt als Prokonsul nach Mazedonien versetzt. Vertrauensart und Wichtigkeit seines Auftrages werden im Spiegel der Ereignisse des Jahres 214 offenbar. Caracalla zog im Herbst 214 nach einem Besuch in Dazien und Thrazien zu den Mazedonen hinüber.<sup>48</sup> Er trat unter den letzteren makedonisch gekleidet als Alexander auf, benutzte die angeblichen Waffen und Gläser des Alexander und ahmte ihm sogar die Haartracht nach. Es ist aufgezeichnet worden, dass er aus 16 000 makedonischen Jünglingen eine Phalanx in herkömmlicher makedonischer Ausrüstung organisieren liess.<sup>49</sup> Während seines Aufenthaltes bei den Makedonern liess er in Philippopolis und auch anderswo Alexander-Spiele veranstalten.<sup>50</sup> Wohl die Vorbereitung und Organisation dieses Besuches mag jene ausserordentliche Aufgabe gewesen sein, die Caracalla seinem Vertrauensmann, L. Cassius Pius Marcellinus auftrug.<sup>51</sup> Für die Ausserordentlichkeit dieser Aufgabe spricht auch ihre Kürze; wahrscheinlich hiess der Auftrag nur für den dortigen Aufenthalt des Kaisers: L. Cassius Pius Marcellinus musste spätestens im letzten Nundinum des Jahres 214 schon *consul suffectus* gewesen sein.<sup>52</sup>

<sup>46</sup> J. FITZ: AntTan 7. (1960) Im Sommer 214, also zur Zeit von Caracallas Besuch in Pannonien, amtierte schon L. Alfenus Avitianus in Aquinum; dies geht aus seiner in Csév gefundenen Inschrift hervor, die den kaiserlichen Sieg feiert: CIL III 3637; L. BAR-KÓCZI: Arch. Ért. 1941 26, No. 6.

<sup>47</sup> P. LAMBRECHTS: a. W. (Composition I) 125, No. 737.

<sup>48</sup> Dio 77, 16, 6; Herodianus IV 8, 1; SHA vita Caracallae 5, 8.

<sup>49</sup> Dio 77, 7, 1–2.

<sup>50</sup> W. DREXLER: Caracallas Zug nach dem Orient und der letzte Partherkrieg 214–217, Halle 1880, 24.

<sup>51</sup> Man könnte vermuten, dass er evtl. auch seine pannonische Statthalterschaft mit einem ähnlichen Auftrag erhielt.

<sup>52</sup> Wenn Caracallas Aufenthalt unter den Mazedoniern bis zum Ende des Jahres hinauszog – was sehr wohl möglich wäre, da der kaiserliche Zug erst im Winter in Nikomedien eintraf: [quod imperator] . . . . felicissime ad hiberna in Nicomediae ingfressus

In der Inschrift aus Sbeitla werden zwischen seinem Proconsulat in Mazedonien und der konsularen Statthalterschaft in Dalmatien keine weiteren Ämter erwähnt, die er in Rom oder in Italien bekleidet hätte. Man wird es für wahrscheinlich halten müssen, dass er in der Tat kein anderes Amt bekleidete, und dass er gleich nach seinem Konsulat, also am Anfang des Jahres 215, Statthalter in Dalmatien wurde. Diese Annahme ist um so wahrscheinlicher, als sein unmittelbarer Nachfolger, C. Iulius Alexianus, der zu der kaiserlichen Familie ebenfalls nahe Beziehungen hatte, ihn spätestens im Jahre 217 dort ablöste.<sup>53</sup> Dalmatien, wo seit etwa anderthalb Jahrhunderten irgendeine Legion sich nur übergangsweise aufhielt, gehörte nicht zu den militärisch wichtigen Provinzen. Auch diese Tatsache scheint ein Beweis dafür zu sein, dass die beiden früheren Posten des L. Cassius Pius Marcellinus Vertrauensaufträge waren. Möglicherweise hatte er auch die Provinz Pannonia Inferior nicht seinen militärischen Fähigkeiten und Vorzügen zu verdanken. Auch mit seiner Tätigkeit in Dalmatien erfüllte er wohl irgendeine Vertrauensaufgabe. Caracalla stellte vor seinem Abgang nach Osten an die Spitze mehrerer Provinzen seine nächsten Vertrauten, so z. B. C. Octavius Appius Suetrius Sabinus in Pannonia Inferior,<sup>54</sup> und C. Iulius Septimius Castinus in Dacia.<sup>55</sup>

Wir besitzen über die weitere Laufbahn des L. Cassius Pius Marcellinus gar keine Angaben. Möglicherweise teilte er nach Caracallas Tod das Schicksal der nächsten Vertrauten des Kaisers und bekam keinen hohen Posten mehr. Wahrscheinlich wurde sein Name in der Inschrift aus Sufetula getilgt; das könnte heissen, dass er — ähnlich wie C. Iulius Septimius Castinus und C. Iulius Alexianus — nicht nur beiseite gestellt wurde, sondern für Caracallas Freundschaft auch mit dem Tod büssen musste.<sup>56</sup>

*est*], CIL VI 2103b —, dann wäre es denkbar, dass auch unser Legat sein Konsulat in der Provinz verbracht hätte. Allerdings hörte aber dieses Amt mit dem Ende des Jahres 214 auf.

<sup>53</sup> A. JAGENTEUFEL: a. W. No. 29.

<sup>54</sup> PIR<sup>1</sup> 2, 1897, 425 No. 19; E. RITTERLING: a. W. 81; P. LAMBRECHTS: a. W. Diss. Pann. I/8 1937, 33, No. 292; A. DEGRASSI: a. W. 60; Á. DOBÓ: a. W. 54 No. 54.

<sup>55</sup> A. STEIN: Die Reichsbeamten von Dazien, Diss. Pann. I/12, 1944, 65.

<sup>56</sup> In seinen pannonischen und römischen Inschriften wurde der Name auch nach der *dammatio memoriae* nicht getilgt, was jedoch der Tilgung in der Inschrift aus Sufetula nicht widerspricht. Auch der Name jenes C. Iulius Septimius Castinus wurde in den pannonischen und dazisehen Inschriften nicht getilgt, den Elagabalus töten liess (Dio 79, 4, 3. 4.)



## EIN GESELLSCHAFTSVERTRAG AUS DEM RÖMISCHEN DAKIEN

Das Urkundenmaterial des römischen Dakien enthält zwei Gesellschaftsverträge. Beide befinden sich auf den in Roşia de Munte (Verespatak) gefundenen Wachstafeln und bilden Reste eines Triptychons, d. h. einer aus drei zusammengehefteten Wachstafeln bestehenden Urkunde. Sie wurden im Jahr 1873 im III. Band des CIL (Corpus Inscriptionum Latinarum. Berlin) von Mommsen in Faksimile und mit dem von Zangemeister entziffertem Text veröffentlicht. Vom ersten Triptychon sind das erste und das zweite Blatt (CIL III. 950—951. p.) von dem zweiten das erste Blatt (ibid. p. 952) erhalten geblieben. Die erstere Urkunde wurde vom Berliner Museum erworben, die letztere wird im Nationalmuseum in Budapest aufbewahrt.

Die zweite Urkunde (CIL III. 952) ist äusserst lückenhaft leserlich, so sehr, dass Mommsen dieselbe unter dem Titel *cautio fortasse societatis* veröffentlichte. Unserer Ansicht nach kann aber kein Zweifel darüber bestehen, dass wir es auch hier mit der wiedergebenden Urkunde eines Gesellschaftsvertrags zu tun haben. Das letzte auf der Wachstafel leserliche Wort ist nach Zangemeister *societa*. . . . Ferner kommt im Text der Ausdruck *ab Ael. Fortunato et socis* vor. Beides weist auf *societas* bzw. auf deren Mitglieder hin. Dass von einer vermögensrechtlichen Vereinigung, d. h. von einer wirklichen *societas* die Rede war, zeigen die Worte «*unciam*», «*semunciam*», «*debebit*», «*debeunt*» in dem fragmentarischen Text. Ferner ergibt es sich, bei einem Vergleich dieses fragmentarischen Textes mit dem im wesentlichen unversehrt gebliebenen Text des anderen Vertrages (CIL III. 950—951), dass in beiden das Präsens perfectum des Zeitworts *inferre* (einbringen) vorkommt, in der ersten Urkunde in dem Sinne gebraucht, dass jemand in diese Gesellschaft einen gewissen Vermögensbeitrag eingebracht hat (*in qua societate intulit*). Den gleichen Sinn hat in der zweiten Urkunde der Ausdruck *intulerunt partes*. Ferner findet sich in beiden Triptychen die Zeitwortform «*spopondit*», die in der ersten Urkunde auf die Stipulation der dem einen Partner aus dem Gesellschaftsvertrag erwachsenden Verpflichtungen hinweist. Diese Umstände beweisen in nahezu unanfechtbarer Weise, dass auch die zweite Urkunde einen Gesellschaftsvertrag enthielt. Leider ist diese Urkunde derart schlecht leserlich, dass



wir über das Wesen der durch sie bekundeten *societas* nichts näheres feststellen können. Somit müssen wir unsere Untersuchung auf das erstgenannte, mit verhältnismässig unversehrtem Text erhaltene Triptychon beschränken, das im Jahre 1855 in Roşia de Munte auf dem sogenannten «Letty» Berg in dem nach der Hl. Katharina benannten Bergwerkstollen entdeckt wurde.

## I

1. Der gesamte Originaltext dieser Urkunde befindet sich auf der zweiten und dritten Seite des Triptychons, während die Kopie der Urkunde auf der zweiten Seite des zweiten Blattes beginnt — da nach der Urkundenpraxis der vollständige Originaltext auf der zweiten Seite des zweiten Blattes untergebracht werden musste, damit die ersten zwei Blätter mit einer Schnur verknüpft versiegelt werden konnten, um erst dann geöffnet zu werden, sobald sich die Notwendigkeit ergibt, vor einer Behörde den urkundlichen Beweis des Rechtsgeschäftes zu erbringen.

Beim Lesen der Urkunde sieht man sogleich, dass von einer sogenannten *societas danistariae* die Rede ist, d. h. einer Gesellschaft, die sich berufsmässig mit der Gewährung von Gelddarlehen beschäftigte<sup>1</sup>. Wer geschäftsmässig Darlehen gab, wurde *danista* genannt, die Geschäftsgebarung selbst aber *ars danistaria* oder kurz *danistaria*,<sup>2</sup> welchen Ausdruck auch die Urkunde gebraucht. Bevor wir jedoch den Versuch unternehmen, das Wesen des in der Urkunde dargestellten Rechtsgeschäftes eingehender zu erörtern, wollen wir uns ein annäherndes Bild vom wirtschaftlichen, finanziellen und Kreditleben im römischen Dakien entwerfen.

2. Im Mittelpunkt des dakischen Wirtschaftslebens stand der Gold- und Salz-Bergbau. Diese bestimmten das wirtschaftliche Profil der Provinz, und übten auf Unternehmungslustige eine nicht geringe Anziehungskraft aus<sup>3</sup>. Das Gewerbe war ziemlich wenig entwickelt. Selbst die Erzeugnisse der Goldschmiedekunst, für deren hohen Stand die reiche Edelmetallgewinnung alle nötigen Voraussetzungen bot, waren nur von mittelmässiger Qualität. In den zum Ackerbau geeigneten Gebieten wurde immerhin eine hinlänglich intensive Landwirtschaft betrieben.

Der Handel lag hauptsächlich in den Händen von Griechen und Syrer. Da das Gewerbe der Provinz — wie schon erwähnt — ziemlich unentwickelt

<sup>1</sup> Im Griechischen bedeutet das Wort *δάειον* 'Darlehen', *δανεισμός* 'Darlehen auf Zinsen', *δανειστής* den 'Gläubiger'. Aber im hellenisierten ägyptischen Recht — wie L. MITTEIS (Reichsrecht und Volksrecht, 1891. S. 468—481) darlegt — war das sogenannte *δάειον*-Geschäft kein eigentliches Darlehen mehr, sondern ein abstraktes Rechtsgeschäft, und das sogenannte *dancion-chyrographon* ein Schuldbrief abstrakten Charakters, der sich für Darlehen, Bürgschaft, Dotalveisprechen etc. gleichermassen eignete.

<sup>2</sup> V. ARANGIO-RUIZ: *La societa in diritto romano*. Napoli. 1950. S. 145.

<sup>3</sup> U. KAHRSTEDT: *Kulturgeschichte der röm. Kaiserzeit*. Bern. 1958. S. 145.

war, musste man einen beträchtlichen Teil der Gewerbeerzeugnisse, sogar auch gewisser landwirtschaftlicher Produkte (z. B. Wein) einführen. Für die Konzentration namhafter Handelskapitale gab es indes hier, wie auch sonst im Reich, keine Gelegenheit. Importierte Waren vermochten weder in Rom, noch im Reich selbst einen ergiebigen Markt zu finden. Gegenstand der Einfuhr bildeten Luxusartikel und in der Heimat nicht erzeugte landwirtschaftliche Güter, die aber der Mehrzahl der lokalen freien Bevölkerung ihrer geringen Kaufkraft zufolge kaum zugänglich waren<sup>4</sup>; diese Bevölkerung musste mit den wohlfeileren heimischen Artikeln und ihren eigenen Erzeugnissen fürlieb nehmen, um ihr armseliges Leben zu fristen. Auch die fortschreitende Konzentration des Grossgrundbesitzes hemmte eine kräftigere Entfaltung der Geldwirtschaft<sup>5</sup>. Da sich auf diese Art im Handel keine beträchtlichen Kapitalien zu bilden vermochten, blieb auch das Kreditleben, gleich den früheren Jahrhunderten der römischen Geschichte ziemlich unentwickelt. Auch der Wucher verhinderte die Entfaltung des Kreditlebens.<sup>6</sup> Denn das Eigentümliche am Wuchergeschäft ist ja eben, dass die auf dessen Inanspruchnahme angewiesene Partei durch dieses zugrunde gerichtet wird, und daher der Empfänger des Wucherdarlehens nach Abwicklung des Wuchergeschäftes aus dem Kreditverkehr meistens ausscheidet.

Ein solches Bild entrollt uns auch das Urkundenmaterial des römischen Dakien. Nicht Handelsleute und Kapitalisten gewähren einander Kredite, sondern der Wucherer dem kleinen Mann. Diese Tatsache offenbaren die geringen Darlehensbeträge und die gewaltigen Wucherzinsen. So wurden beispielsweise laut einer am 20. Oktober 162 u. Z. datierten Urkunde 60 Denare geborgt (CIL III. 934). Bedenkt man, dass um diese Zeit, um 160 u. Z. ein Legionär für 420 d. eine kretische Sklavin kaufte, ferner dass eine aus der zweiten Hälfte des II. Jahrhunderts (vor dem Markomannen-Krieg) stammende Wachstafel die Kosten eines von einem Verein in Roşia de Munte oder Umgebung veranstalteten bescheidenen Gastmahles (bei dem fünf Lämmer, ein Ferkel und etwa 50 Liter Wein verzehrt wurden) mit 169 Denar angibt (CIL III. 953), es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die in den Darlehensurkunden angeführten Beträge keine Handelskapitalien bildeten, sondern verhältnismässig ganz geringe Summen waren. Einen weiteren Beweis liefert der Umstand, dass im Jahr 139 u. Z. ein 6 Jahre altes Sklavenmädchen für 205 Denare verkauft wurde. (CIL III. 936--939). Man vergleiche diese Beträge z. B. mit dem Jahreseinkommen eines Prokurators von Dacia Apulensis (einer der dakischen Verwaltungsbezirke), das sich auf 200 000 Sesterzien (50 000 Denar) belief<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> N. A. MASCHKIN: *Az ókori Róma története* (Geschichte des antiken Roms). Budapest, 1951. S. 375.

<sup>5</sup> MASCHKIN: *op. cit.* 375.

<sup>6</sup> MASCHKIN: *op. cit.* 159.

<sup>7</sup> P. KIRÁLY: *Dacia. Nagybeeskerek*, 1894. Bd. II. S. 286.

Dass die kleinen Beträge gegen hohe Wucherzinsen geborgt wurden, zeigen die oben erwähnten Tafeln, (CIL III. 930. 934), laut denen für das Darlehen täglich 1 % Zinsen zu zahlen waren, also jährlich 365 %. Man darf freilich nicht vergessen, dass das Zwölftafelgesetz das Maximum der Darlehenszinsen in 100 % festsetzte, doch ist dabei zu berücksichtigen, dass unter den damaligen wirtschaftlichen Verhältnissen dies gewissermassen begründet war, weil Rom damals erst anfang, den Zustand reiner Naturalwirtschaft zu überwinden und Bargeld noch sehr knapp war. Das II. Jahrhundert u. Z. — aus dem auch unsere Urkunde stammt —, war indes schon das Zeitalter der warenproduzierenden Sklavenwirtschaft, in dem das Geld nicht mehr so selten war und wo nach dem Reichsrecht der maximale Zinsfuss in 12 % pro Jahr festgesetzt war, ganz offenbar wurden also Wucheranleihen nur von Leuten in Anspruch genommen, die sich in äusserster Notlage befanden.

## II

1. Nun wollen wir den Inhalt des in unserer Urkunde niedergelegten Vertrages untersuchen. Wie bereits erwähnt, ist hier von einer zur *Flüssigmachung von Gelddarlehen gegründeten Gesellschaft (societas danistariae)* die Rede. Dass die von dieser Gesellschaft gewährten Darlehen verzinslich waren, folgt nicht nur aus der Natur der Sache, (die Zinsen bildeten den Gewinn des Darlehensgebers), sondern auch daraus, dass das griechische Wort *δανεισμός* Borgen auf Zinsen bedeutete. Eine weitere Frage bezieht sich darauf, ob das Darlehen gegen eine Sicherstellung, z. B. ein Pfand gegeben wurde oder nicht. Doch hierüber schweigt die Urkunde. Zangemeister<sup>8</sup> versteht unter *danisteria* jene Beschäftigung, auf die Paulus verweist (D. 14. 5. 8) wenn er sagt: *mutuis pecuniis dandis et pignoribus accipiendis*. Ob sich dies in der Tat so verhielt, wissen wir nicht. In der oben erwähnten Darlehensurkunde (CIL III. 934) wie auch in einer anderen (CIL III. 930) und in einer dritten, griechisch verfassten (CIL III. 933) ist von Pfand keine Rede, es ist aber wahrscheinlich, dass der Wucherer auch ein Pfand verlangte.

2. In der klassischen Zeit gibt es zwei extreme Formen der *societas*.<sup>9</sup> Die eine ist die *societas omnium bonorum* (D. 17. 2. 73), die zur vollkommenen Gütergemeinschaft der Gesellschaftsmitglieder führte, sowohl was ihr vorhandenes als auch was ihr zu erwerbendes Vermögen betraf, selbst wenn dieses durch Zufall entstand. Diese Gesellschaftsform dauerte mangels gegensätzlicher Vereinbarung lebenslänglich. (D. 17. 2. 1. pr.). Die andere extreme Form der Gesellschaft war die *societas unius rei* (D. 17. 2. 5. pr.), die zur Abwicklung eines einzigen Geschäftes gegründet wurde, beispielsweise zum Kauf oder

<sup>8</sup> CIL III. 951. 3. Anm.

<sup>9</sup> *Societatem coire solemus aut totorum bonorum, aut unius alicuius negotii, veluti municipiorum emendorum aut vendendorum* (Gai. 3. 148.).

Verkauf eines Sklaven (Gai. 3. 148), zur Miete eines Zugochsen, oder wenn sich jemand, der drei Pferde besass, mit dem Besitzer eines Pferdes zusammensetzt, um ein Viergespann auszurüsten (D. 17. 2. 58. pr.). Zwischen diesen beiden Polen rangieren sich die übrigen Formen der *societas*. So z. B. die *societas quaestus*, die alles umfasst, was sich auf jede Art wirtschaftlicher Erwerbstätigkeit der Mitglieder bezieht (D. 17. 2. 7), sich hingegen nicht auf das erstreckt, was durch *legatum*, durch *donatio mortis causa* oder *non mortis causa* erworben wurde (D. 17. 2. 9). Hierher gehört auch die *societas negotiationis* (D. 17. 2. 5), die auf gemeinsamen Betrieb gewisser Gewerbe- oder Handelstätigkeit gerichtet ist.<sup>10</sup> Unserer Ansicht nach steht von diesen Typen die *societas danistariae* der *societas negotiationis* am nächsten. Denn jener Vertrag, mit dem wir uns hier befassen, bezieht sich nicht auf das aus jeglicher Erwerbstätigkeit herrührende Einkommen der Gesellschaftsmitglieder, ist aber auch nicht auf die Abwicklung eines einzigen Geschäftes oder auf die Realisierung eines aus einem einzelnen Rechtsgeschäft entstandenen Rechtsverhältnisses (wie z. B. Pacht oder Miete) gerichtet, sondern auf die Ausübung einer gewissen wirtschaftlichen Tätigkeit, nämlich auf die berufsmässige Gewährung von Krediten.

Sehr nahe steht jenem Rechtsverhältnis, das den Gegenstand unserer Untersuchung bildet, die Gesellschaft der sogenannten *argentarii socii* (D. 17. 2. 52. 5). Hier handelt es sich um die Vereinigung zweier oder mehrerer Bankiers, um das Bankgeschäft gemeinsam zu betreiben. Diesbezüglich gibt die zitierte Stelle der Digesten als Norm das Reskript des Kaisers Septimius Severus an einen gewissen Felix Flavius an. Demnach kommt ausschliesslich das aus der *ars argentaria*, dem Bankgeschäft zufließende Einkommen der Partner, der Gesellschaft zu. Der Unterschied besteht darin, dass die Danisten sich nur zur Gewährung verzinslicher Kredite zusammenschliessen, die *socii argentarii* hingegen zu allerlei bankmässigen Geschäften. Ihre Tätigkeit umfasste — wie Maschkin ausführt,<sup>12</sup> — Geldwechsel gegen Entgelt, Bestimmung der Qualität des Geldes, Verwahrung von Geldbeträgen, Überweisungen von dem Konto eines Einlegers auf das Konto eines andern, Liquidierung verzinslicher Darlehen, sie hatte also einen viel grösseren Umfang, als die Tätigkeit der Danisten, die sich nur mit Gewährung verzinslicher Darlehen beschäftigten.

Es sei hier bemerkt, dass Arangio-Ruiz<sup>13</sup> die Gesellschaft der *argentarii* in den Rahmen der *societates unius negotii* einreicht, wonach also auch die

<sup>10</sup> G. MARTON: A római magánjog elemeinek tankönyve (Lehrbuch der Elemente des röm. Privatrechts). Budapest, 1957. S. 211.

Von einem solchen Fall spricht Ulpianus (D. 17. 2. 52. 4) als er eine Sozietät für den Handel mit Mänteln (*sagariam negotiationem coierunt*) erwähnt.

<sup>11</sup> ARANGIO-RUIZ (op. cit. S. 143) hält es für wahrscheinlich, dass der Genannte nicht als Privatmann, sondern als Beamter die Frage gestellt hat.

<sup>12</sup> MASCHKIN: op. cit. S. 159.

<sup>13</sup> ARANGIO-RUIZ: op. cit. S. 143.

*societas danistariae* hierher gehören würde. Aber eine Gesellschaft für den Handel mit Mänteln, *sagaria negotiatio*, wird, wie schon aus dieser Benennung folgt, von Ulpianus als *societas negotiationis* bezeichnet (D. 17. 2. 52. 4). Und Gaius führt als Beispiel für die *societas unius negotii* eine auf den Kauf oder Verkauf von Sklaven gerichtete Vereinigung an, deren Gegenstand die Abwicklung eines einzigen Geschäftes ist (Gai 3. 148). Es liegt mithin auf der Hand, dass die auf die Abwicklung einer ganzen Reihe bankmässiger Geschäfte gerichtete *societas argentariae* so wie die sich mit Gewährung von Darlehen beschäftigende *danistaria* in den Rahmen der *societas negotiationis* gehören. Sonst könnten wir die *societas unius negotii* von der *societas negotiationis* gar nicht unterscheiden.<sup>14</sup>

### III

1. Es ergibt sich nunmehr die Frage: Wie kam dieser Vertrag zustande und wie wurde das Vertragsverhältnis aufgelöst? Die Antwort auf diese Frage ist ziemlich kompliziert. «Das ist ein recht seltsamer Vertrag» — sagt Arangio-Ruiz<sup>15</sup> — «denn er wurde am 28. März 167 für die Zeit vom 23. Dezember 166 bis zum 12. April 167 geschlossen, wovon also schon mehr als drei Monate abgelaufen und nur noch 15 Tage übrig waren». Diese Interpretation ist aber schwer zu verstehen. Wovon kann hier demnach die Rede sein? Von einem gleichsam «zufälligen» Zusammenschluss zweier Danisten, die diesem auf drei Monate rückwirkend Rechtskraft sichern wollen? Das lässt sich kaum annehmen. Wir wollen die Urkunde näher ins Auge fassen.

Unser Triptychon wurde in Deusara am 28. März 167 u. Z. ausgestellt. Es spricht von einem Gesellschaftsvertrag, der seit dem 23. Dezember 166 besteht, und bis zum 12. April 167, d. h. noch 15 Tage nach Ausstellung der Urkunde Gültigkeit besitzt. Wenn man den Inhalt der Urkunde genauer betrachtet, so sieht man, dass er sich in fünf von einander unterscheidbare Teile gliedert: 1. In den ersten sieben Zeilen wird gesagt, von was für einem Geschäft die Rede ist und in welchem Verhältnis Gewinn und Verlust unter die Gesellschaftsmitglieder zur Aufteilung gelangen. — 2. In den Zeilen 8–12 wird festgestellt, welche Beiträge die Partner der Gesellschaft bisher geleistet hatten und was sie noch zu leisten haben. — 3. In den Zeilen 13–19 teilt uns die Urkunde mit, welche Sanktionen jenen Vertragspartner auf Grund der durch Stipulation übernommenen Verpflichtung treffen werden, der einen Vertragsbruch bereits begangen hat oder in Hinkunft begehen wird. — 4. Die 20. Zeile führt an, dass die Urkunde in zwei Exemplaren ausgestellt wurde,

<sup>14</sup> In diesem Sinne erklärt auch MARTON (op. c. S. 211) die *societas unius rei* (Abwicklung eines Geschäftes).

<sup>15</sup> ARANGIO-RUIZ: op. cit. S. 145.

und (5.) schliesslich enthält die 21. Zeile eine Klausel materieller Natur, worauf das Datum folgt (22. Zeile).

Lässt man die beiden letzten Teile ausser acht und untersucht man die ersten drei gründlicher, so lassen sich im wesentlichen zwei Abschnitte unterscheiden. Im ersten wird ein in der Vergangenheit vollzogener Akt fixiert, sowie die damit unmittelbar zusammenhängenden, zum Teil schon in Erfüllung gegangenen Rechtswirkungen (das Verhältnis der Beteiligung, Angabe der geleisteten Beiträge),

Im zweiten Abschnitt (Zeile 13—19) wird dagegen ein um die Zeit der Ausfertigung der Urkunde vollzogener Stipulationsakt beschrieben, der einerseits Konventionalstrafen für die in der Vergangenheit begangenen und in Zukunft vorkommenden Vertragsverletzungen bestimmt, andererseits den Gang der am 12. April vorzunehmenden Liquidierung der Gesellschaft obligatorisch vorschreibt (Bezahlung der Schulden an dritte Personen, Rückzahlung der Einlagen, Verteilung des Gewinns).

Die inhaltliche Ausgestaltung des Gesellschaftsvertrages vollzog sich hier unseres Erachtens nach in zwei Stufen.

Am 23. Dezember 166 kam zwischen den beiden Danisten Cassius Frontinus und Julius Alexander zur Gründung einer Societas ein Konsensualvertrag zustande. Den Gedanken, dass dieser damals jeder Formalität entbehrte, dass also keine Urkunde ausgestellt wurde, legt die gegenwärtige Urkunde nahe, in der das Gesellschaftsverhältnis nachträglich in allen Einzelheiten schriftlich festgelegt wird. Hätte man diese seinerzeit in einer Urkunde fixiert, wäre es nicht notwendig gewesen, eine neue auszustellen.

Etwa drei Monate später, am 28. März 167, als der vereinbarte Endtermin des Gesellschaftsverhältnisses nahte, verpflichteten sich die Parteien durch Stipulation zur Zahlung einer Busse im Falle doloser Vertragsverletzung und vereinbarten die einzelnen Akte der Liquidierung des Gesellschaftsverhältnisses.

Die formlose, bloss auf den Konsens gegründete Errichtung der Gesellschaft war unter gegebenen Verhältnissen, zur gegebenen Zeit wohl möglich. Eisser<sup>16</sup> weist darauf hin, dass der erste quellenmässige Beweis für einen konsensualen Gesellschaftsvertrag aus dem Jahr 160 u. Z. stammt<sup>17</sup>, was freilich auch die Annahme nahe legt, dass die societas als übliche Vertragsform schon früher bestanden hat. Dabei war die konsensuale societas eine Institution des *jus gentium*<sup>18</sup>, somit konnte dieser Vertrag auch dann mit voller Rechtskraft zustande kommen, falls die Parteien peregrini waren.

<sup>16</sup> G. EISSER: Rezension über WIEACKERS «Societas», in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung (im folgenden: SZ.) 1939. Bd. 59. S. 645.

<sup>17</sup> F. WIEACKER: Societas. Weimar, 1936. Bd. I. S. 24, ff.

<sup>18</sup> Nach allgemeiner Ansicht schrieb Gaius um diese Zeit (160—161) sein Lehrbuch.

Was ist aber der Grund dafür, dass die Parteien sich nicht damit begnügten, die vor etwa 3 Monaten vereinbarte *societas consensualis* — um der Ordnung halber ein Beweismittel zu schaffen —, einfach schriftlich niederzulegen, sondern eine sogenannte *clausula stipulatoria* hinzufügten?

Wieacker<sup>19</sup> weist darauf hin, dass es in der Praxis nicht selten vorkam, dass die Parteien die Erfüllung der aus dem Gesellschaftsverhältnis folgenden Verpflichtungen durch stipulatio sicherstellten. Sie taten dies zumeist hinsichtlich solcher Verpflichtungen — nicht nur bei der *societas*, sondern im allgemeinen auch bei anderen Vertragstypen — die entweder nur fallweise zu dem betreffenden Typus hinzukamen, oder sofern sie mit dessen natürlichem Inhalt verknüpft waren, der Absicht der Partner zufolge eine stärkere Rechtskraft erhalten sollten als gewöhnlich (z. B. beim Kauf die Sicherstellung der Eviktionshaftung durch stipulatio duplae als Garantie), wie dies Személyi<sup>20</sup> darlegt.

Unter Berücksichtigung dieser Umstände lässt sich der erwähnte dritte Teil unserer Urkunde in zwei Unterteile gliedern. Der eine bezieht sich auf die Übernahme von Verpflichtungen, die nicht aus der konsensualen *societas* folgen, der andere bestimmt das den aus der *societas* naturgemäss entstehenden Verpflichtungen entsprechende Gebaren.

Der erstere bezieht sich auf die Verpflichtung, im Falle doloser Vertragsverletzung (*quis dolo malo fraudem fecisse deprehensus fuerit*) Konventionalstrafe zu zahlen, der letztere hingegen auf die nach Ablauf des Vertragsverhältnisses zu erstattende Rückzahlung der Vermögenseinlagen aus dem nach Abzug der «fremden Gelder» verbleibenden Betrag (*tempore peracto deducto aere alieno, ... summam supra scriptam recipere*) und die Aufteilung des Restes (*quod superfuerit dividere debebunt*).

Eine Konventionalstrafe für den Fall doloser Vertragsverletzung folgt nämlich nicht aus der *societas*, dagegen sagt jedoch Paulus bezüglich des *aes alienum*: *Omne aes alienum... de communi solvendum est... posteaquam societas distracta est...* (D. 17. 2. 27.)

Somit hätten wir auf unsere obige Frage eine befriedigende Antwort gegeben, würde nicht der Zweifel auftauchen, dass vielleicht zur Zeit der Ausstellung unserer Urkunde, 6—7 Jahre nach Entstehung der ersten Rechtsquelle über die *societas consensualis*, diese in der provinziellen Praxis Dakiens noch keine allgemeine Anerkennung gefunden hatte, weshalb die Parteien die ganze frühere Vereinbarung nachträglich in die Form einer *stipulatio* kleideten. Dagegen lässt sich einerseits einwenden, dass sich der die *stipulatio* enthaltende Teil nicht auf die ganze Urkunde bezieht. Wie es aus dem Text hervorgeht, bezieht sich beispielsweise die *clausula stipulatoria* nicht auf die gleichmässige

<sup>19</sup> WIEACKER: Gesellschaftsverhältnisse des klassischen Rechts. SZ. 1952. Bd. 69. S. 311.

<sup>20</sup> K. SZEMÉLYI: Római jog (Römisches Recht). Nyíregyháza, 1932. Bd. II. S. 121.

Verteilung von Gewinn und Verlust, von der in der ersten Hälfte der Urkunde die Rede ist. Es ist auch zu beachten, dass es in Dakien einen verhältnismässig regen Handelsverkehr gab, dessen notwendige Voraussetzung das Vorhandensein konsensualer Verträge bildete. Andererseits ist es Tatsache, dass Gaius, der aller Wahrscheinlichkeit nach ein provinzieller Jurist war, in seinem Lehrbuch diese Art der *societas* als eine Kategorie der konsensualen Verträge behandelt, und doch konnte der Verfasser in einem Lehrbuch, das in einer hellenisierten Provinz (Kleinasien) geschrieben wurde, nur von solchen Institutionen schreiben, die in den unter hellenischem Einfluss stehenden Provinzen (also auch in Dakien) wohl schon seit längerer Zeit allgemein bekannt waren (bei jeder strittigen Frage gibt Gaius immer beide Standpunkte an, so z. B. bei den entgegengesetzten Anschauungen der Sabinianer und Proculianer). Mit Rücksicht auf all dies halten wir den Zweifel nicht für begründet.

Ob freilich die in die Urkunde eingetragene *stipulatio* vor der Ausfertigung der Urkunde auch wirklich vollzogen wurde oder nicht, lässt sich nicht mit Bestimmtheit feststellen, aber aus den Rechtsquellen lassen sich diesbezüglich gewisse Folgerungen ableiten.

Noch um die Wende des II. Jahrhunderts u. Z., d. h. einige Jahrzehnte nach der Ausstellung der Urkunde sagt der damals tätige Paulus: *non figura litterarum, sed oratione, quam expriment litterae, obligentur* (D. 44. 7. 38), was darauf hinweist, dass die für den Vollzug des Verbalaktes eine *praesumptio* schaffende Kraft der *cautio*, somit der Stipulationsurkunde, zu seiner Zeit noch nicht als voll ausgestaltet betrachtet werden kann. Dies trifft vielleicht erst ein Jahrhundert später zu, wovon das folgende Zitat aus den postklassischen *Sententiarum libri* (5. 7. 2) zeugt: *quod si scriptum fuerit instrumenta promississe aliquem perinde habetur, atque si interrogatione praecedente responsum sit*.

Aus obigem folgt, dass zur Zeit der Ausstellung unserer Urkunde die Stipulation noch in der Tat vollzogen werden musste.

Demnach hat der *consensus* der Parteien unseren Gesellschaftsvertrag schon am 23. Dezember 166 zustande gebracht, doch hielten es damals die kontrahierenden Partner noch nicht für notwendig, Konventionalstrafe für den Fall doloser Vertragsverletzung auszubedingen und gewisse Liquidationsakte stipulativ vorzuschreiben. Als aber der Ablauf des Gesellschaftsverhältnisses näher rückte, fühlten sie das Bedürfnis, zur Sicherung der ungestörten Abwicklung der Liquidierung gewisse Verbindlichkeiten, die übrigens zum grössten Teil naturgemäss aus der Societät folgen, hervorzuheben und die Verantwortung für die Erfüllung derselben auf dem Wege einer *stipulatio* zu übernehmen. Dies taten sie auch mittels eines etwa zwei Wochen vor Ablauf aufgesetzten Verbalaktes.

2. Die andere Frage bezieht sich darauf, auf welche Art das durch den Vertrag bestimmte Obligationsverhältnis endete. Die Antwort erteilt uns die



Urkunde selbst, indem sie bestimmt, dass das Gesellschaftsverhältnis bis zu einem auf den Tag festgesetzten Termin gilt. Von dieser Art der Auflösung ist in den betreffenden Rechtsquellen (Gai. 3. 152—154. — D. 17. 2. 4. 1. — D. 17. 2. 63. 10) im allgemeinen keine Rede. All diese Rechtsquellen sprechen von Gesellschaften für unbestimmte Zeitdauer, unser Vertrag hingegen zeigt eine *societas*, die für eine bestimmte Zeitdauer geschaffen wurde. Freilich konnte auch diese *societas* auf ausserordentlicher Weise aufgelöst werden, nämlich durch den Tod eines Partners (D. 17. 2. 4. 1. — D. 17. 2. 63. 10), ferner durch *capitis deminutio* (ibid.), oder durch Zahlungsunfähigkeit (Gai. 3. 154. — D. 17. 2. 4. 1.).

Fraglich bleibt jedoch, ob durch Kündigung (*renuntiatio*), wie sie sowohl von Modestinus (D. 17. 2. 4. 1) wie von Ulpianus (D. 17. 2. 63. 10) erwähnt wird, auch die für bestimmte Zeit verabredete *societas* aufgehoben werden konnte. Von diesem Fall ist in den Quellen nicht eigens die Rede. Wie von mehreren Autoren<sup>22</sup> dargelegt wird, besteht zwischen dem *consensus* der *societas* und jenem der übrigen konsensualen Verträge der grundlegende Unterschied, dass bei letzteren nur ein sog. Abschlusskonsens erforderlich ist, bei der *societas* dagegen ein Dauerkonsens. Löst sich dieser Konsens in einem der Partner auf, was sich durch dessen ausdrückliche Erklärung oder auch durch Erhebung der *actio pro socio* offenbaren kann, so hört die *societas* auf. Hierauf zielt folgende Feststellung von Gaius: *manet autem societas eo usque donec in eodem consensu perseverant.* (3. 151.)

Hier bedarf es daher keiner Vorausbedingung des Rücktrittsrechtes, wie es beim Kauf durch die *lex commissoria*, durch *addictio in diem*, oder durch *pactum displicentiae* erfolgen konnte. Der Rücktritt vom Gesellschaftsverhältnis bildete ein ebenso selbstverständliches Recht des Gesellschaftsmitgliedes, wie beim ehelichen *consortium* das Recht eines Ehegatten zum *repudium*.

Aber nur beider *societas* von unbestimmter Dauer ist alldies natürlich, während dasselbe bei der für bestimmte Zeit vereinbarten problematisch erscheint. Aufschlussreich ist diesbezüglich die folgende Stelle bei Paulus: *Item qui societatem in tempus coit, eam ante tempus renuntiando socium a se, non se a socio liberat. Itaque si quid compendii postea factum erit, eius partem non fert; et si dispendium, aequae praestabit portionem, nisi renuntiatio ex necessitate quadam facta sit.* (D. 17. 2. 65. 6.)

Geistreich entwickelt hier Paulus, dass der aus einem für bestimmte Zeit vereinbarten — in Gültigkeit befindlichen — Gesellschaftsverhältnis austretende Gesellschafter seinen Partner von seiner Person nicht aber sich selbst

<sup>21</sup> Mehrere halten D. 45. 1. 134. 2, das eine ähnliche Regel von Paulus enthält, für interpoliert. Dieser Ansicht sind DE RUGGIERO, RICCOBONO, JÖRS u. a. (s. Index interpolationum. Weimar 1935. III. S. 395).

<sup>22</sup> WIEACKER: *Societas*, I. Bd. S. 72 ff., und M. KASER: *Das röm. Privatrecht*. München, 1955. S. 478.

von seinem Partner befreit. Die rechtliche Folge davon ist, dass der Kündigende an dem nach der Kündigung erzielten Gewinn keinen Anteil mehr hat. Der postklassische oder justinianische Interpolator<sup>23</sup> führt dann diesen Gedanken weiter und stellt fest, dass die Verluste hingegen den Austretenden im entsprechenden Anteilverhältnis belasten. Diese von Paulus stammende Regel ist zwar einige Jahrzehnte nach der Ausstellung unserer Urkunde schriftlich niedergelegt worden, doch besteht kein Grund zur Annahme, dass eine solche Regel nicht schon um die Mitte des II. Jahrhunderts gegolten hätte.

3. Was schliesslich die *Formalitäten* des in der Urkunde enthaltenen Vertrages betrifft, sind wir zum grössten Teil auf Vermutungen angewiesen. Auf der zweiten Seite der ersten Tafel und auf der ersten Seite der zweiten Tafel ist nahezu der vollständige Originaltext der Urkunde samt dem Datum (*Actum Deusare, V. Kal. Apri. Vero III. et Quadrato cos.*) vorhanden. Auf der zweiten Seite der zweiten Tafel beginnt die von dem Originaltext gemachte Abschrift. Von dieser sind aber nur zweieinhalb Zeilen leserlich, weil die Wachsschicht der Tafel zugrunde gegangen ist. In der mit dem Text der Abschrift parallelen Kolumne mussten die Namen der Zeugen stehen, von denen aber nichts mehr leserlich blieb. Vergleichen wir die von uns behandelte XIII. Tafel (CIL III. 951) mit der III. und V. Tafel (CIL III. 931 und 935), die ein Darlehensgeschäft und in dessen Rahmen ein ähnlich dem in unserer Tafel enthaltenen stipulativen Versprechen gegebenes Versprechen aufweisen und nur um 5 Jahre älter als unsere Urkunde sind, und in denen sogar die in unserer Urkunde als einer der Mitglieder angeführte Person gleichzeitig als Schuldner bzw. Gläubiger vorkommt, so müssen wir feststellen, dass auf der fraglichen Seite die Namen der Zeugen stehen mussten, und nach deren Namen zuletzt Julius Alexander (welcher *spopondit*), mithin der Name des Schuldners in der Form einer Unterschrift (warum hier nur der eine Gesellschafter das Versprechen gibt, darauf kommen wir noch zurück).

Die Wissenschaft teilt die dakischen Wachstafeln den Formalitäten der Urkunden gemäss in zwei Gruppen, und zwar *testationes*, die vom Empfänger der Urkunde in objektiver Fassung ausgestellt und der Glaubwürdigkeit wegen mit dem Siegel der Zeugen versehen sind, und *chyrographa*<sup>24</sup>, die durch die berechtigte Person oder in ihrem Auftrag durch eine dritte Person in subjektiver Fassung ausgefertigt, nur von ein-zwei Zeugen unterschrieben sind. Unsere Urkunde ist demnach eine *Testatio*, was zur Folge hat, dass auf der zweiten Seite des zweiten Blattes neben den Namen der Zeugen auch ihre Siegel angebracht sein mussten.

<sup>23</sup> Der Text ist von *atsian* bis zu Ende interpolationsverdächtig. G. BESELER (Beiträge zur Kritik der röm. Rechtsquellen. Tübingen, 1913. Bd. III. S. 70) bemerkt, dass dies an dem Wesen der in der ersten Hälfte des Textes enthaltenen Regel nichts ändert.

<sup>24</sup> E. FISCHER: A dáciai viaszos táblák okleveles gyakorlata (Die Urkunden-Praxis der dakischen Wachstafeln). Szentpétery-Festschrift. Budapest, 1938. S. 165–166.

## IV

Stellen wir nun klar, wer die Teilhaber der Gesellschaft, d. h. die Subjekte des Rechtsverhältnisses waren.

Vor allem ist der status civitatis der beiden Vertragspartner festzustellen. Von Cassius Frontinus ist nur in unserer Urkunde die Rede. Auf anderen Wachstafeln kommt dieser Name nicht vor. Seinem lateinischen Namen nach zu urteilen, wäre es nicht ausgeschlossen, dass er römischer Bürger war. Der andere Partner ist Julius Alexander, ein Mann mit zum Teil lateinischen, zum Teil griechischen Namen. Seiner Abstammung nach mochte er ein Grieche sein<sup>25</sup>, seinem Namen nach ein peregrinus oder ein libertinus. Wir sind aber der Ansicht, dass beide Gesellschafter römische Bürger waren.

Dies folgt logisch aus der Tatsache, dass die *clausula stipulatoria* der Urkunde folgenden Ausdruck enthält: *Id dari, fieri, praestarique stipulatus est Cassius Frontinus, sponondit Julius Alexander*. (Zeilen 18—19.)

Die *stipulatio* mit dem Wort *spondere* ist — wie Gaius sagt (3. 93) — so sehr nur den römischen Bürgern vorbehalten, dass sich dieses Wort in eine fremde Sprache kaum übersetzen lässt. Unter allen dakischen Wachstafeln, die irgendein Stipulationsversprechen enthalten, ist unsere Urkunde die einzige (vielleicht noch die eingangs erwähnte, sehr fragmentarische Sozietätsurkunde), die von einer in die Form der *sponsio* gekleideten *stipulatio* spricht. Alle übrigen Wachstafeln von ähnlichem Inhalt, u. a. die Tafeln II—III, V—VIII, XXV (CIL III. 929, 931, 935, 937, 941, 945, 959) gebrauchten die Wortverbindung *fide rogavit* und *fide promisit*, weisen also darauf hin, dass die Parteien der in diesen Tafeln bekundeten Verbalkontrakte oder wenigstens eine derselben Peregriner waren.<sup>26</sup> Ein bemerkenswerter Umstand ist, dass Julius Alexander, der auch in den Tafeln III. und V. die Rolle einer einen Verbalvertrag schliessenden Partei spielt, hier das Subjekt solcher Stipulationen ist, die mit den Worten *fide rogavit* — *fide promisit* zustande kamen. Offenbar geschah dies deshalb, weil seine Vertragspartner (Anduenna Batonis und Alexander Cari oder Caricci) Peregriner illyrischer (?) bzw. griechischer Abstammung waren, mit denen daher eine *sponsio* nicht abgeschlossen werden konnte.

2. Von Cassius Frontinus erfahren wir nichts weiteres, als dass auch er sich ein Vierteljahr lang in Gemeinschaft mit Julius Alexander als *danista* betätigte. Von letzterem aber geben uns die Wachstafeln ausführliche Kunde. Er hatte sich wahrscheinlich nicht nur im Laufe des erwähnten Vierteljahres,

<sup>25</sup> A. KERÉNYI: *Dáciai személynév* (Dakische Personennamen). Budapest, 1941. S. 280.

<sup>26</sup> Freilich konnten auch römische Bürger den Ausdruck *fide rogare* — *promittere* anwenden, die in dieser Form abgeschlossene *stipulatio* schliesst es also nicht aus, dass die Parteien römische Bürger waren, sie macht nur wahrscheinlich, dass wenigstens einer unter ihnen ein Peregriner war.

sondern auch sonst geschäftsmässig mit Geld- und Kreditoperationen beschäftigt. Wir haben einen Beleg dafür, dass 5 Jahre zuvor (am 20. Oktober 162) derselbe Julius Alexander sich von Alexander, Sohn des Cariccus eine Verpflichtung geben liess, wonach dieser den ihm gegebenen Darlehensbetrag von 60 Denaren binnen 30 Tagen mit 1 % Zinsen pro Tag zurückzahlen wird (CIL III. 935, Tafel V). Laut einer anderen, am 29. Mai 167 ausgestellten Urkunde (XII.) folgte er 50 Denar Bargeld als depositum irregulare dem Lupus, Sohn des Carens aus (CIL III. 949). Folglich hat er sich auch nach Beendigung der in unserer Urkunde dargestellten *ars danistaria* mit Geldoperationen beschäftigt. Inzwischen mag auch Julius Alexander selbst mit finanziellen Schwierigkeiten gekämpft haben, was bei einem Geschäftsmann im Wechsel von Konjunktur und Dekonjunktur der warenproduzierenden Wirtschaft leicht verständlich ist. Dies beweist die auf der Wachstafel Nr. III. am 20. Juni 162 ausgestellte Urkunde, laut welcher er von Anduenna, Sohn des Bato — vermutlich einem anderen Wucherer — ebenfalls gegen 1 % tägliche Zinsen 140 Denar borgte.

Aus all dem lässt sich so viel feststellen, dass Julius Alexander ein bekannter Wucherer des Bergreviers sein mochte, der kleinere Beträge (der ganze in die *societas danistariae* eingebrachte Betrag, also das «Grundkapital» der Gesellschaft mag höchstens 1000 Denar ausgemacht haben) den zur Winterszeit offenbar in Not geratenen, arbeitslosen Bergleuten (aus den Urkunden Nr. X und XI ist ersichtlich, dass die Bergarbeit zwischen November und April meistens still lag) oder anderen kleinen Leuten gegen 1 % tägliche Zinsen borgte, zu einer Zeit, in der nach dem Reichsrecht der maximale Zinsfuss jährlich 12 % betrug. Dass aber diese Beschränkung in Dakien nicht durchgeführt wurde, ergibt sich daraus, dass die ungeheuren Zinsen in Urkunde ausbedungen wurden, die zu dem Zweck ausgestellt wurden, dass die Parteien ihre Ansprüche vor Gericht entsprechend begründen und geltend machen könnten. Als Bürgen der Legalität beweisen dies Unterschrift und Siegel der Zeugen.

Offenbar haben ausser den unmenschlich niedrigen Bergarbeiterlöhnen<sup>28</sup> auch die im Bergrevier angesiedelten blutsaugerischen Wucherer zur Abwanderung einer Anzahl von Bergleuten beigetragen, die anderswo ihr Glück versuchten<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> KERÉNYI: op. cit. S. 269.280.

<sup>28</sup> In unserer Abhandlung: Három munkabérszerződés a római Dáciából (Drei Arbeitsverträge aus dem römischen Dakien); Acta Juridica et Politica Universitatis Szegediensis, 1958, haben wir nachgewiesen, dass in diesem Bergrevier der halbjährliche Arbeitslohn eines Bergarbeiters (70 oder 105 Denare) höchstens zur Deckung seines jährlichen Brotbedarfes genügte. Unsere Berechnung gründet sich auf die in den Tafeln X und XI enthaltenen Arbeitslöhne und auf die das Festgelage eines Collegiums betreffende Tafel XV, wo die Preise der Speisen angegeben sind. (S. 27. Anm. 53.)

<sup>29</sup> Dies bezeugt der in Tafel I (CIL III. 925) enthaltene Text über die Auflösung eines offenbar von Bergleuten gebildeten *collegium funeraticium*. Von den ursprünglich

3. Eine weitere Frage ist das Verhältnis der in der Urkunde neben den beiden Gesellschaftern vorkommenden Personen zu den beiden Gesellschaftern.

Vor allem wird hier ein gewisser Cassius Palumbus genannt (Zeile 10). Dieser hat durch seinen Secundus genannten Sklaven in dessen Eigenschaft als Geschäftsführer (*servus actor*), anstatt Cassius Frontinus 267 Denare als Vermögenseinlage in die Gesellschaft eingezahlt. Betreffs des Verhältnisses der beiden Cassius zueinander sind wir auf bloße Vermutungen angewiesen. Arangio-Ruiz<sup>30</sup> ist der Ansicht, dass Cassius Palumbus der Patron des Cassius Frontinus gewesen sein dürfte, der sein eigenes Kapital auf diese Weise anlegte. Die Annahme, dass zwischen den beiden Cassius ein Verhältnis von *patronus* und *libertinus* bestand, ist ziemlich wahrscheinlich. Sehr zweifelhaft ist jedoch ob Cassius Palumbus der *patronus* des Cassius Frontinus gewesen wäre. *Palumbus* ist, wie Kerényi<sup>31</sup> feststellt, ein typischer Sklavename, während Frontinus in Rom, zu Beginn des Prinzipats ein bekannter Bürgername war. (Denken wir nur an Frontinus, den Verfasser des Werkes *De aquis urbis Romae*). Demnach ist das umgekehrte Verhältnis wohl wahrscheinlicher, nämlich, dass C. Palumbus ein *libertinus* des C. Frontinus war und statt seines Patrons, der ihm auf Grund des *ius patronatus* diesen Auftrag gegeben hatte, die 267 Denare in die Gesellschaft einzahlte. Freilich handelt es sich hier nicht um jene rechtliche Konstruktion, wie sie Krüger<sup>32</sup> auf Grund einer Stelle in Sueton erörtert (Claud. 28.), wonach der *patronus* vermöge der vom Prätor Rutilius geschaffenen *actio societatis* den *libertinus* zwingen kann, ihn als Gesellschafter anzunehmen (*in consortium recipere*). Zwischen Cassius Palumbus und Cassius Frontinus besteht hier keinerlei gesellschaftliches Verhältnis. Palumbus steht ausserhalb der Gesellschaft. Wohl ist dabei auch möglich, dass die Übereinstimmung der beiden Namen Cassius ein Spiel des Zufalls ist. In diesem Fall könnte auch davon die Rede sein, dass C. Palumbus gleichsam «stiller Kompagnon» des C. Frontinus war. (Auf die Rolle des C. Palumbus kommen wir noch zurück).

Was Secundus, den Sklaven des C. Palumbus betrifft, der die 267 D einzahlte, möchten wir nur so viel bemerken, dass Secundus wahrscheinlich das Geschäft des C. Palumbus als *servus actor*, d. h. als Geschäftsführer, vermögensverwaltender Sklave<sup>33</sup> führte. Wahrscheinlich hat er aus dem im Geschäft verwalteten Kapital auf Anweisung seines Herrn die erwähnte Ver-

54 Mitgliedern sind nämlich nur 17 in Roşia de Munte geblieben (*remansisse ad Alburnum*), die übrigen waren abgewandert.

<sup>30</sup> ARANGIO-RUIZ: op. cit. S. 146.

<sup>31</sup> KERÉNYI: op. cit. S. 52.

<sup>32</sup> P. KRÜGER: Rezension über TRUMPLERS «Die Geschichte der röm. Gesellschaftsforschungen», SZ. 1907. Bd. 28. S. 462.

<sup>33</sup> Solche Geschäftsführer oder — wie NOVIZKIJ übersetzt [I. B. NOVIZKIJ — I. S. PERETJERSKIJ: *Római magánjog* (Röm. Privatrecht). Budapest, 1950. S. 273] — vermögensverwaltende Sklaven erwähnt auch Paulus (Chr. scgonus und Zosas, D. 45. 1. 126. 2).

mögenseinlage statt C. Frontinus eingezahlt. Das ist übrigens innerhalb des Materials der dakischen Wachstafeln der einzige Fall, wo der Sklave nicht als Gegenstand des Rechtsverhältnisses, sondern als aktiv Mitwirkender an einem Rechtsverhältnis teilnimmt. Daraus darf man auch schliessen, dass im römischen Dakien die Sklaven im geschäftlichen Leben nur ganz ausnahmsweise verwendet wurden, nicht so wie in Rom, wo auf diesem Gebiete die Sklaven eine grosse Rolle spielten. Ihre Herren machten sich nämlich den vorzüglichen Geschäftssinn und die Handelskenntnisse besonders der griechischen Sklaven weitgehend nutzbar.

Noch eine Person kommt in der Urkunde vor: ein gewisser Lossa<sup>34</sup>, den die Urkunde in folgender Beziehung erwähnt: *Item debentur Lossae x L, quos a socis supra scriptis accipere debet* (21. Zeile).

P. Király<sup>35</sup> fasst diesen Satz unrichtig auf. Er meint, dass die Parteien das Gesellschaftsverhältnis nachträglich verlängert und auch Lossa mit 50 Denaren in die Gesellschaft aufgenommen hätten. Eine solche Interpretation ist nicht statthaft. Nichts weist in der Urkunde darauf hin, dass die Parteien den Vertrag verlängert hätten (übrigens ist die Aufnahme eines neuen Mitgliedes mit dem Aufhören der alten Gesellschaft und der Gründung einer neuen gleichbedeutend), aber auch darauf nicht, dass Lossa ein Gesellschafter gewesen wäre. Hier ist nur davon die Rede, dass die beiden Mitglieder der Gesellschaft dem Lossa 50 Denare schuldeten. Warum es notwendig war, dies besonders hervorzuheben, wo doch die *clausula stipulatoria* ohnedies bestimmt, dass die Abrechnung *deducto aere alieno* zu erfolgen hat, lässt sich nicht feststellen. Es scheint, dass hinsichtlich der von Lossa den Gesellschaftern zur Verfügung gestellten 50 Denare irgendein Streit zwischen den Gesellschaftern entstand, darum hielten sie es für notwendig, festzusetzen, dass zur Rückzahlung dieser Schuld beide Gesellschafter verpflichtet seien (*socis accipere debet*).

Was die Person Lossas betrifft, wissen wir nichts näheres von ihm. Seinem Namen nach mag er ein peregrinus gewesen sein. Seinem Beruf nach — laut Kerényis<sup>36</sup> Ansicht — Bergarbeiter. Sein Name kommt auf anderen Wachstafeln oder in anderen Urkunden nicht vor.

## V

1. Im folgenden haben wir den Gegenstand des Rechtsverhältnisses zu untersuchen. Wie schon erwähnt, war das durch den Vertrag begründete Gesellschaftsverhältnis eine zum Typus der *societas negotiationis* gehörende

<sup>34</sup> ARANGIO-RUIZ (op. cit. 146.) liest *Cossa*. Wie uns scheint, lassen die Schriftzeichen der Wachstafel beide Lesarten zu.

<sup>35</sup> KIRÁLY: op. cit. II. Bd. S. 342.

<sup>36</sup> KERÉNYI: op. cit. S. 269.

*societas danistariae*. Dieses Rechtsverhältnis richtete sich auf Gewährung von Geldanleihen. Es fragt sich bloss, ob das Wucherdarlehen gegen Faustpfand gegeben wurde, oder nicht. Wir haben schon erwähnt, dass diesbezüglich die Urkunde keinen Aufschluss gibt. Laut Zangemeister war diese Kreditgewährung notwendigerweise mit Pfandnahme verbunden. Unserer Ansicht nach wird dieser Standpunkt auch durch Apuleius bestätigt: *Fenus copiosum sub arrabone*<sup>37</sup> *auri et argenti crebriter exercens... sub qua specie mutuari cupis? An tu solus ignoras praeter aurum argentumve nullum nos pignus admittere?* (Metam. 1. 21. 22.)

Es geht hieraus hervor, dass bei Gewährung derartiger Wucherkredite ein Pfand genommen wurde. Dem widerspricht auch der Umstand nicht, dass die Urkunde hiervon nichts erwähnt. Offenbar war dies schon im Begriff der *ars danistaria* enthalten. Aber auch die gesellschaftlichen Verhältnisse in Roşia de Munte scheinen diese Ansicht zu unterstützen. Der Darlehensempfänger konnte dem Darlehensgeber persönliche oder dingliche Sicherstellung geben. Die Darlehensempfänger waren — wie wir aus der Zeitdauer des Gesellschaftsverhältnisses und dem geringen Betrag des gesellschaftlichen «Grundkapitals» mit Recht folgern können —, die zur Winterszeit in Not geratenen Bergarbeiter jener Gegend. Ohne Sicherheit gab der Wucherer kein Darlehen, es war ja von armseligen kleinen Leuten die Rede, bei denen die Rückzahlung der Anleihe schon wegen der gewaltigen Zinslast völlig unsicher war. Als Bürgen hätte der Bergarbeiter gewiss nur seinen Berufsgenossen stellen können, der sich aber meistens in einer ähnlichen notdürftigen Lage befand wie er selber, und den also der Wucherer nicht als Sicherheit akzeptieren konnte, denn die «Bonität» eines Bergarbeiters war für den Wucherer gleich Null.<sup>38</sup> Es bleibt mithin das Faustpfand, der letzte kleine Wertgegenstand des armen Bergmannes (ein Hausgerät, bestenfalls ein geerbtes Schmuckstück u. dgl.). Aus all dem folgt, dass die beiden Wucherer ein «Pfandhaus» errichteten. Wie sich aus dem Text der schon behandelten III. und V. Wachstafeln folgern lässt, betrugen die Darlehenszinsen 1% täglich. Die Fälligkeitsfrist konnte sich wahrscheinlich höchstens auf ein Vierteljahr erstrecken, belief sich doch die ganze Dauer des Gesellschaftsvertrages auf 3 Monate und etwa 3 Wochen. Daneben waren auch Darlehen auf Monatsfrist üblich, worauf der Text der V. Tafel mit einer Fälligkeit von 30 Tagen hinweist. Mit Rücksicht auf die kurze Dauer der Gesellschaft waren wohl auch Darlehen auf eine Woche nicht ausgeschlossen.

<sup>37</sup> *Sub arrabone* soviel wie *sub pignore*. (CIL III. S. 951 Anm. 3.)

<sup>38</sup> Vielleicht weist die II. Tafel, die wahrscheinlich von einem Gelddarlehen handelt, darauf hin, dass der Schuldner (Epicadus) in der Person des Julius oder Julius Macedo einen Bürgen gestellt hat, aber aus dem sehr fragmentarischen Text dieser Tafel kann man keine weitgehenden Folgerungen ziehen.

## VI

Was nun den Inhalt des Rechtsverhältnisses betrifft, den unsere Urkunde enthält, haben wir die subjektiven Rechte und Pflichten zu untersuchen, die sich einerseits aus dem inneren Rechtsverhältnis der Gesellschafter zu einander, andererseits aus ihrem äusseren Rechtsverhältnis zu dritten Personen ergaben.

Die Gesellschaftsmitglieder waren verpflichtet, die im Vertrag bestimmten Beiträge zu leisten. Diese konnten in Vermögenswerten oder in Arbeit bestehen. In unserem Vertrag konnte naturgemäss nur von Geldeinlagen die Rede sein, da die Gesellschaft zwecks Gewährung von Gelddarlehen gegründet wurde. Die Urkunde legt jenen Zustand fest, bei dem die Gesellschafter ihre Einlagepflicht schon erfüllt hatten. Demnach hat Julius Alexander 500 Denar in das Geschäft eingebracht, Cassius Frontinus 267. Im Zusammenhang mit den Einlagen tauchen zwei Probleme auf:

Das eine ergibt sich aus folgendem Teil des Textes: *In qua societate intulit Julius Alexander numeratos sive in fructo x denarios...* (Zeile 8–9.)

Was bedeutet der Ausdruck *sive in fructo*? Arangio-Ruiz<sup>38a</sup> möchte daraus schliessen, dass Julius Alexander die 500 Denar Einlage ausser in Bargeld auch in zinstragendem Kredit liquidieren konnte. Es fragt sich aber, was man hier unter zinstragendem Kredit verstehen soll. Mit dieser Frage — wie überhaupt mit dem ganzen Stoff dieser Wachstafel — beschäftigt sich der genannte Verfasser nur nebenbei. Den verzinsten Kredit versteht er offenbar so, dass Julius Alexander die Differenz zwischen dem in Bargeld eingezahlten Betrag und dem Gesamtbetrag von 500 Denar den um Darlehen Ansuchenden je nach Bedarf, von Fall zu Fall flüssig machte, weshalb ihm Zinsen gebührten. Diese Lösung ist aber ziemlich problematisch. Wer zahlt nämlich die Zinsen? Gehen sie zu Lasten des anderen Gesellschafters oder gehören die Zinsen des einer dritten Person gewährten Darlehens zur Gänze dem Gesellschafter, der das Darlehen flüssig macht?

Es ist viel wahrscheinlicher, dass das Wort *fructo* auf Leistung in Getreide hinweist. Nun stellt sich die Frage, ob aus dem eingebrachten Getreide Darlehen in natura gegeben wurden, oder aber die Gesellschafter das Getreide verkauften (den bei der Verwertung erzielten Gewinn teilten, den erlittenen Verlust verhältnismässig trugen) und die Darlehen aus dem Erlös in Bargeld liquidierten. Es liegt im Wesen der *societas danistariae*, dass sie auf berufsmässigen Abschluss von Geld-Darlehensgeschäften gerichtet ist.<sup>39</sup> Auch das griechische «*δάνειον*»-Geschäft war immer ein auf die Begründung einer abstrak-

<sup>38a</sup> ARANGIO-RUIZ: op. cit. S. 145.

<sup>39</sup> Siehe die Interpretation von ZANGEMEISTER, der die *ars danistaria* mit den Geschäften *mutuis dandis et pignoribus accipiendis* (D. 14. 5. 8) identifiziert (CIL III. 951. Anm. 3).



ten Geldforderung gerichtetes Rechtsgeschäft. Es ist also schwerlich anzunehmen, dass Julius Alexander deswegen Getreide in das Unternehmen einbrachte, weil sich dieses mit Gewährung von Getreide-Darlehen beschäftigte. Dass der Darlehensempfänger die Rückzahlung des Getreide-Darlehens in Geld hätte stipulieren müssen, hätten dem Darlehensgeber bei der Rückforderungsklage die Schwierigkeit verursacht, dass der Schuldner die *exceptio non numeratae pecuniae* hätte erheben können (da er im angenommenen Fall effektiv kein Geld, sondern Getreide erhielt). Das Getreide-Darlehen konnte aber auch nicht als *contractus mohatrae* (D. 12. 1. 11. pr.) aufgefasst werden, weil bei dieser Kontraktsform nur eine individuelle Sache den Gegenstand des Rechtsverhältnisses bilden konnte. So bleibt nur die Annahme, dass Julius Alexander augenblicklich nicht über so viel Bargeld verfügte, als er im Sinne des Vertrages in die Gesellschaft einzuzahlen hatte, weshalb er den seinen Bargeldbesitz übersteigenden Betrag in Getreide in das Unternehmen einbrachte, das die Partner zu gegebener Zeit (im Winter, oder auch im Frühling, zumal das Rechtsverhältnis ja bis Mitte April währte) als sich für Feldfrüchte ein hoher Preis erzielen liess, verkauften und den hierbei erzielten Gewinn unter sich verteilten. Den Erlös verwendeten sie zur Flüssigmachung der Geld-Darlehen.

2. Bezüglich der Vermögenseinlagen ergibt sich ein weiteres Problem aus dem Umstand, dass Julius Alexander 500 Denar, Cassius Frontinus jedoch nur 267 Denar einbrachte, trotzdem aber vereinbart wurde, dass: *quidquid in ea societate ad re natum fuerit lucrum damnumve acciderit, aequis portionibus suscipere debebunt*. (Zeile 5–7.)

Hinsichtlich des klassischen Rechts ist es sehr problematisch, ob bei ungleichen Vermögenseinlagen gleiche Beteiligung an Gewinn und Verlust denkbar war.

Gaius sagt (3. 149): man könne wohl verabreden, dass eine Partei nur am Gewinn Teil habe, nicht am Verlust, aber nur dann, wenn seine Arbeit von besonderem Wert für die Gesellschaft ist. Dies weist darauf hin, dass gleiches Verhältnis der Vermögenseinlagen keine Vorbedingung einer gleichen Beteiligung an Gewinn und Verlust war, nur krasse Missverhältnisse sollten vermieden werden. Einigermassen anders heisst es jedoch im Sabinus-Kommentar des Ulpianus (lib. XXX): *Si non fuerint partes societati adiectae, aequas eas esse constat. Si vero placuerit ut quis duas partes vel tres habeat, alius unam, an valeat? Placet valere, si modo aliquid plus contulit societati vel pecuniae vel operae vel cuiuscunque alterius rei causa* (D. 17. 2. 29. pr.).

Demnach ist es zwar möglich, dass die Beteiligungsquote für den einen Partner 3, für den anderen 2, für den dritten 1 betrage, aber in diesem Fall musste jener Gesellschafter, dessen Anteilquote grösser war, mit grösserer Vermögenseinlage, mit wertvollerer Arbeit oder irgend einem anderem Beitrag an der Gesellschaft teilnehmen. Dies spricht eher dafür, dass die Einlagen

zur Beteiligung im entsprechenden Verhältnis stehen müssen und dass gleiche Beteiligung gleiche Einlagen voraussetzt.<sup>40</sup>

Vermutet man, dass gleiche Beteiligung an Gewinn und Verlust keine Vorbedingung gleicher Vermögenseinlagen bildet, so können wir auch annehmen, dass der eine Gesellschafter mit 500 Denar, der andere nur mit 267 Denar an dem Geschäft teilnahm, obwohl gleiche Beteiligung an Gewinn und Verlust ausbedungen wurde. Diesbezüglich gibt aber nicht nur das obige Zitat von Ulpian zu denken, sondern auch der Umstand, dass in unserer Urkunde nach dem Text, der festsetzt, mit wie viel Denaren die Parteien sich an der Gesellschaft beteiligten, anderthalb sehr fragmentarische Zeilen folgen, in welchen zwei Worte: «Alburnus . . . debebit» mit Bestimmtheit leserlich sind. Wir glauben in dieser Hinsicht die Meinung von Arangio-Ruiz<sup>41</sup> teilen zu dürfen, wonach Julius Alexander wahrscheinlich schon in anderer Beziehung Schuldner eines der beiden Cassius war. Auf Grund dieser Schuld wurde er im Gesellschaftsvertrag verpflichtet, die Differenz zwischen 267 und 500 Denar einzuzahlen. So kam auch in unserem Vertrag der Grundsatz vollends zur Geltung, demzufolge gleiche Beteiligung an Gewinn und Verlust gleiche Vermögenseinlagen bedingt. Es ist freilich auch möglich, dass die gleiche Beteiligung der Parteien an Gewinn und Verlust dadurch begründet war, dass die gesellschaftliche Geschäftstätigkeit des Cassius Frontinus so hoch gewertet wurde, dass sie die Differenz zwischen 267 und 500 Denar aufwog. Aber diese Ansicht lässt sich noch weniger begründen als die von Arangio—Ruiz vertretene.

Die ausdrückliche Bedingung einer gleichmässigen Verteilung von Gewinn und Verlust war eigentlich überflüssige Vorsicht, da um die Mitte des II. Jahrhunderts u. Z. Gaius schon entscheiden festgestellt hatte, dass in zweifelhaften Fällen eine gleichmässige Beteiligung der Partner an Gewinn und Verlust vorauszusetzen sei (3. 150).

3. Was die äusseren Rechtsverhältnisse der Gesellschaftsmitglieder betrifft, darüber sagt uns die Urkunde gar nichts, so dass wir hinsichtlich der Rechtslage der beiden Danisten auf die allgemeinen Regeln angewiesen sind. Dessen zufolge konnten die Gesellschafter gemeinsam oder auch jeder allein Darlehen geben und die Zinsen in Empfang nehmen. Letztere mussten sie freilich in die gemeinsame Kasse einzahlen. Dasselbe galt auch für den Fall, dass sie gegebenenfalls auch selbst eine Anleihe aufnahmen, wie dies vermutlich von dem am Ende der Urkunde erwähnten Lossa geschah. Aber welches Rechtsverhältnis immer in Bezug auf Lossa zustande gekommen sein mag, soviel

<sup>40</sup> Die Literatur hält den Text für echt, nur ARANGIO-RUIZ (op. cit. 93 ff.) sieht in dem Text *placet . . . operae* ein vorjustinianisches Glossem, und in dem Textteil *vel operae vel cuiuscunque alterius rei causa* einen justinianischen Zusatz. Unserer Ansicht nach hängt aber der letztere Teil so sehr mit den ersten zwei Sätzen des Textes zusammen — gibt sozusagen Antwort auf diese —, dass wir den Satz schwerlich für postklassisch bzw. als Ergebnis justinianischer Kompilation betrachten können.

<sup>41</sup> ARANGIO-RUIZ: op. cit. S. 146.

geht aus der Urkunde hervor, dass daran beide Gesellschafter interessiert waren. Nur das können wir nicht feststellen, ob diese Obligation geteilt oder ungeteilt war, d. h. ob für die 500 Denare die beiden Gesellschafter dem Lossa gegenüber solidarisch hafteten, oder nur *pro parte*.

## VII

Die Art und Weise der Liquidierung des Gesellschaftsverhältnisses wurde durch stipulatives Versprechen der Partner bestimmt. Eigentlich war dies ebenso wenig notwendig wie die Bestimmung der gleichmässigen Verteilung von Gewinn und Verlust, da die *actio pro socio* als Verrechnungsklage<sup>42</sup> auf Grund des Vertrages im wesentlichen das gleiche verbürgte, was die *clausula stipulatoria* unserer Urkunde. Dass von dem nach Abzug der fremden Gelder verbleibenden Betrag jeder Partner seine Vermögenseinlage zurücknehmen, und der allenfalls noch verbleibende Reingewinn in gleichem Verhältnis geteilt werden soll, war durch die *actio pro socio* gesichert. Dennoch haben sich die Parteien durch die auch die Liquidierung betreffende Stipulation einen einfacheren, leichter beweisbaren Klagegrund gesichert. Nichtsdestoweniger konnte freilich jeder Gesellschafter statt der *actio ex stipulatu* mit der *actio pro socio* gegen den andern auftreten. Ja, da die Römer den abstrakten Charakter der *stipulatio* nicht mit voller Folgerichtigkeit ausgestaltet hatten, indem sie einerseits die Rückkehr auf die Ungültigkeit der hinter der Stipulation stehenden *causa* ermöglichten<sup>43</sup>, andererseits (wofür Digesta 45. l. 108. im Rahmen der Formel der Mitgiftstipulation ein gutes Beispiel gibt) durch Texteinschaltung der Worte *in qua societate* (Zeile 13), die *causa* in die Stipu-

<sup>42</sup> Ob die *actio pro socio* nur eine Verrechnungsklage ist oder auch während der Dauer der Gesellschaft geltend gemacht werden kann, z. B. um die Einzahlung rückständiger Vermögensbeiträge zu erzwingen, ist in der Literatur sehr strittig. ARANGIO-RUIZ (op. cit. S. 65), in der früheren Literatur PERNICE (Pareira SZ. 1888. Bd. 9. S. 232), TRUMPLER (Die Geschichte der röm. Gesellschaftsformen. Berlin 1906. S. 12), DEL CHIARO (Le contrat de la soc. en droit privé romain. Paris 1928. S. 92 und 116), POGGI (Il contratto di soc. in dir. rom. classico. Torino I. 1930) halten diese Klage sowohl für die Einzahlung der Beiträge als auch für die Abrechnung bestimmt. Aber WIEACKER (SZ 1952. Bd. 69) und ihm folgend KASER (op. cit. S. 480.) wiesen überzeugend nach, dass die Erhebung der *actio pro socio* die Gesellschaft auflöst, folglich kann eine solche Klage nur auf Abrechnung und nicht auf Beitragseinzahlung gerichtet sein. Die Einzahlung der Beiträge musste anders, auf stipulativem Wege gesichert werden. Dass die *actio pro socio* nur eine Abrechnungsklage sein konnte, geht unserer Ansicht nach am eindeutigsten daraus hervor, dass die Wurzeln der *societas* in solchen Rechtsgebieten zu suchen sind, wo die *fides* von ausschlaggebender Bedeutung war (eine Wurzel dieser Institution ist in dem von der Familien-*fides* beherrschten Familienrecht zu finden, die andere Wurzel in dem von der *bona fides* durchdrungenen prätorischen Recht). Die Tatsache aber, dass der Gesellschafter die Vermögenseinlage nicht einzahlt, bedeutet die Verletzung der gesellschaftlichen *fides*, wodurch der ganzen auf *fides* begründeten Gesellschaft die Grundlage entzogen wird. Hieraus folgt, dass die gegen einen Gesellschafter auf Einzahlung des Beitrages gerichtete *actio pro socio* die ganze Gesellschaft auflöst.

<sup>43</sup> NOVICKIJ — PERETJERSKIJ: op. cit. S. 256.

tion aufgenommen wurde, stand der Rückkehr auf den Rechtsgrund nichts im Wege.

Folglich schuf die Schaffung doppelten Klagegrundes (Konsensualvertrag und Stipulation) hinsichtlich der Liquidation für die Gesellschafter eine grössere Sicherheit, obwohl der primäre Zweck der Stipulation nicht diese, sondern das Versprechen des Pönale war, denn ein Anspruch auf Konventionalstrafen konnte auch im Falle der Gesellschaftsverträge nur stipulative oder durch *pactum adiectum* begründet werden.

Doch auch dadurch wurde die *actio pro socio* nicht überflüssig. Die *stipulatio* enthielt nämlich keine Bestimmung darüber, was geschehen sollte, wenn Julius Alexander die 233 Denar (500—257) der Gesellschaft nicht zur Verfügung stellt.

2. Es stellt sich auch das Problem, warum in der *clausula stipulatoria* unserer Urkunde nur Julius Alexander als Versprechender (*sponsor*) dem Cassius Frontinus (*stipulator*) gegenüber steht und weshalb dies nicht auch umgekehrt der Fall ist. Da müsste doch von gegenseitigen Versprechen die Rede sein. Wir sind der Ansicht, dass noch eine andere Urkunde ausgestellt werden musste, laut welcher Cassius Frontinus der *sponsor* war, und Julius Alexander der *stipulator*. Diese Annahme wird durch den folgenden Passus unterstützt: *De qua re paria tabularum signatae sunt.* (20. Zeile).

Dieser Passus und die Tatsache, dass in der Stipulation nur ein Versprechen figurieren konnte, was sich in der Praxis auch darin spiegelte, dass im allgemeinen über jeden Verbalakt eine besondere Urkunde ausgestellt wurde, gestatten die Folgerung, dass in der *clausula stipulatoria* der erwähnten anderen Urkunde die Rolle der Parteien eine umgekehrte war.

## VIII

1. Für den Fall einer Vertragsverletzung ist im klassischen Recht vor allem die Haftung für dolosen Treubruch die allgemeine Regel (D. 17. 2. 65. 4). In unserem Vertrag konnte auch die Haftung für culpa in Betracht kommen (D. 17. 2. 52. 2)<sup>44</sup>, z. B. wenn das von Julius Alexander in die Gesellschaft eingebrachte Getreide infolge der Fahrlässigkeit des Gesellschafters dumptig wurde. Eine Übernahme von gesellschaftliches Eigentum bildenden Sachen durch einen Gesellschafter zwecks Verarbeitung konnte bei diesem Vertrag naturgemäss nicht vorkommen, folglich kann von custodia-Haftung hier keine Rede sein.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Die auf die culpose Haftung bezügliche andere Stelle (D. 17. 2. 52. 2) betrifft schon die postklassische *culpa in concreto*, eine solche Regelung der Haftung für Fahrlässigkeit war somit zur Zeit unseres Vertrages noch unbekannt.

<sup>45</sup> KASER: op. cit. S. 481.

2. Ernste praktische Bedeutung hatte hier nur die Haftung für dolus, deshalb haben auch die Parteien nur für verabredet. Die Höhe des Pönale war sehr gross: *In qua societate si quis dolo malo fraudem fecisse deprehensus fuerit, in asse uno denarium unum... denarium unum ꝯ XX... alio inferre debebit* (Zeilen 13—15).

Worauf mag sich diese Konventionalstrafe bezogen haben? Offenbar auf den Fall, dass ein Gesellschafter das durch ihn eingetriebene Leihkapital und dessen Zinsen nicht oder nur zum Teil ins Gemeinsame eingeliefert oder gemeinsame Vermögenswerte (Geld, Getreide etc.) veruntreut hätte.

Die Konventionalstrafe war sehr hoch. Für jeden Denar waren 20 Denar zu zahlen, d. h. das Zwanzigfache des Schadenbetrages, und wenn dieser bzw. ein Rest desselben kleiner als ein Denar nur in as ausdrückbar war, das Zehnfache. Wenn z. B. der Schaden 15 Denar und 2 Sesterzien (gleich 5 As) betrug, so waren 300 Denar und 50 As (1 Denar gleich 10 As) zu zahlen, d. h. 305 Denar.

Aus Obigem lässt sich folgendes feststellen:

Im Bergrevier von Roşia de Munte haben zwei Wucherer für die Winters- und Frühlingszeit, als die Bergarbeiter und andere arme kleine Leute sich in solcher Not befanden, dass sie ihre letzten Werte verpfänden mussten, um sich Lebensmittel oder Heizmaterial zu verschaffen (denn im Winter stand die Arbeit in den Bergwerken allgemein still), ein Pfandhaus eröffnet, in welchem sie Gelddarlehen gegen 1 % tägliche Zinsen gewährten.

Dass aber diese beiden Ausbeuter auch einander nicht recht trauten und jeder geneigt war, den anderen zu betrügen, wo es nur ging, ergibt sich daraus, dass für den Fall vorsätzlicher Schädigung der Betrüger dem Geschädigten eine das Zwanzigfache des Schadens betragende Busse zahlen musste. Die von den römischen Juristen konstruierte sogenannte gesellschaftliche Treue (*fides*) — dieses Vertrauensverhältnis — erwies sich demnach in der Praxis oft als blosse Fiktion.

Somit beleuchtet dieser Gesellschaftsvertrag unmittelbar oder mittelbar einerseits die elende Lage der Bergarbeiter, andererseits das Treiben der Wucherer im Bergrevier.

J. HORVÁTH jun.

## QUELLENZUSAMMENHÄNGE DER BEIDEN GERHARD-LEGENDEN

In Hinblick auf die Anfänge der ungarischen Geschichtsschreibung des Mittelalters verdienen die beiden Legendenvarianten über das Leben des Bischofs Gerhard — der im Laufe des Heidenaufstandes im Jahre 1046 getötet wurde —, die sog. Grosse und die Kleine Gerhard-Legende eine besondere Beachtung. Da in der wissenschaftlichen Fachliteratur die verschiedensten und einander widersprechendsten Ansichten über die Entstehungszeit der beiden Legendenvarianten sowie über ihre gegenseitigen Quellenzusammenhänge geäußert wurden, versuchte ich in der vorigen Nummer der *Acta Antiqua* die Provenienz einiger solcher selbständiger Teile der Grossen Legende zu bestimmen, die aus anderen Quellen nicht bekannt sind.

Diese Untersuchungen führten zu dem Schluss, dass jene Teile der Grossen Gerhard-Legende, die von den Chroniken und von der Kleinen Legende unabhängig sind, in der ersten Hälfte des XII. Jahrhunderts unter Berücksichtigung der Konzilbeschlüsse und der weltlichen Gesetze, die unter König Koloman erlassen waren, und in offener Anlehnung an diese abgefasst wurden. Der Verfasser dieser Legende hat jedoch öfters auch eine Quelle aus Gerhards Zeit zu seinem Werk herangezogen, die sich aber weniger mit der Person des Bischofs, als eher mit dem inneren und äusseren Leben des Domkapitels von Csanád und mit den Ereignissen der daneben organisierten Schule beschäftigt hatte. Eben deswegen darf auch diese alte Quelle keineswegs als eine Biographie oder Legende des Bischofs Gerhard gelten, die noch im Laufe des XI. Jahrhunderts entstanden wäre, wie manche Forscher dies vermutet hatten.

Es ist jedoch eine unerlässliche Aufgabe um die Abfassungszeit der beiden Legenden sowie die Umstände ihrer Entstehung genauer klären zu können, auch einige gemeinsame Textpartie der beiden Legenden einer eingehenderen Prüfung zu unterziehen.

Die Texte beider Legenden wurden philologisch — und selbstverständlich auch unter historischem Gesichtspunkt — schon mehrmals eingehend analysiert und miteinander verglichen. Am gründlichsten wurde diese Arbeit von Imre Madzsar durchgeführt, zum Teil schon im Jahre 1913 in der Zeit-

schrift «Századok», und zum Teil anlässlich der Veröffentlichung seiner muster-gültigen Textausgabe in der von Szentpétery redigierten Scriptores-Reihe.

Dieser kritische Textvergleich bildet offenbar Grundlage und Angelpunkt aller weiteren Folgerungen nicht nur in bezug auf das gegenseitige Verhältnis der beiden Legenden, sondern auch überhaupt betreffs der Entstehungszeit und des Quellenwertes der Gerhard-Legenden. Eben deswegen sind auch jene «Ergebnisse», die sich aus dem Vergleich beider Texte sowie aus der Auswertung dieses Vergleiches ergaben, in diesem Fall besonders wichtig.

Natürlich können solche allgemeingültigen Schlüsse, wie z. B. die Feststellung, dass *so gut wie alle* Angaben der Kleinen Legende auch in der Grossen Legende vorhanden sind — die Lösung des Problems überhaupt nicht fördern, da sich diese Tatsache mit gleichem Recht sowohl auch dahin erklären liesse, dass der Verfasser der Grossen Legende die Angaben der «ursprünglicheren» Kleinen Legende erweitert hätte, als auch in dem Sinne aufgefasst werden könnte, dass die Kleine Legende im Grunde nichts anderes als einen für kirchliche Zwecke verfertigten treuen Auszug der Grossen Legende darstellen sollte.

Unserer Ansicht nach wird die Lösung des Problems auch dadurch nicht gefördert, wenn man betont — wie dies vor allem Madzsar und mit besonderem Nachdruck getan hatte —, dass die historisch kontrollierbaren Angaben der Kleinen Legende alle «authentisch» sind, und weder chronologische noch sonstige Widersprüche enthalten, während die Grosse Legende mehrere, ja manchmal auffallende Widersprüche und chronologische «Ungenauigkeiten» enthält. Diese Feststellung fördert die Versuche, die das Problem zu lösen bestrebt sind, nicht im mindesten, denn — es sei hier mit Nachdruck betont: die Kleine Legende enthält ja *keine* einzige chronologisch oder historisch greifbare, kontrollierbare oder irgendwie näher bestimmbare Angabe. Es wird in ihr berichtet, dass Gerhard aus Venedig gebürtig war, aber man erfährt nichts über die Lebensumstände seiner Eltern; es heisst, dass er sich das Ordenskleid der Benediktiner schon in seiner Kindheit angelegt hatte, aber der Grund davon wird nicht angegeben. Man liest darin, dass Gerhard nach Ungarn kam, und dass er hier durch König Stephan — sozusagen *arglistig* — zurückgehalten wurde, aber die Motive dieses Aufhaltens werden nicht mitgeteilt. Es wird in ihr erzählt, dass Gerhard Einsiedlerleben führte, Bücher schrieb und dann zum Bischof wurde, aber weder das Einsiedlertum, noch die wissenschaftliche Tätigkeit und infolgedessen nicht einmal die Ernennung zum Bischof werden motiviert. Er hätte seine Diözese organisiert — aber die Kleine Legende teilt darüber keine Einzelheiten mit —, er erwies sich als ein tapferes Kirchenhaupt in den unruhigen Zeiten nach König Stephans Tod, als König Aba eine Rüge von ihm erhielt, aber seine politische Stellungnahme wird eher dadurch charakterisiert, dass er für König Péter die Partei ergriffen hätte, als dass er für die «legitimen» Vazul-Söhne eingetreten wäre, und doch wurde die Rückberufung der Vazul-Söhne gerade in seiner Diözese beschlossen. Es wird dann

berichtet, dass er anlässlich des Heidenaufstandes um sein Leben gekommen ist, aber mit ihm zusammen sind auch andere Kirchlichen getötet worden, deren selbst die Namen in der Kleinen Legende nicht einmal genannt werden. Und schliesslich heisst es noch, sein Körper sei zu Zeiten des Königs Ladislaus und des Bischofs von Csanád Laurentius aufgehoben und heiliggesprochen, aber weder der genauere Zeitpunkt noch die Umstände werden näher erörtert. Man darf also nach alledem ohne Übertreibung behaupten: es fiel ja dem Verfasser der Kleinen Legende auch gar nicht schwer, etwaige chronologische Widersprüche zu vermeiden, da er doch keine konkreten Angaben mitteilte. Wie kann man überhaupt die «historische Authentizität» eines Werkes verfechten, das gar keine Kriterien der Authentizität, keine genauen und aus anderen Quellen kontrollierbaren Angaben enthält? Noch mehr: alle «authentischen Angaben» der Kleinen Legende dürften aus der Grossen Legende, die von chronologischen und historischen Problemen doch nur so wimmelt, geschöpft sein, indem ihr Verfasser, der ausschliesslich kirchliche, Andachtszwecke berücksichtigte, die «genaueren Angaben» seiner Quelle als für ihn nebensächliche Dinge einfach wegliess.

Die «Genauigkeit» der Kleinen Legende besagt also, was die Frage der Glaubwürdigkeit und der Priorität betrifft, leider, so gut wie nichts. Im Gegenteil: wohl ist zwar die historische Glaubwürdigkeit der Kleinen Legende, *die sich ohne Ausnahme immer nur unter Allgemeinheiten bewegt*, nicht zu bestreiten, aber ihre Erzählungsart, nichts Konkretes mitzuteilen, ist gerade unter historischem Gesichtspunkt beinahe völlig wertlos: ihrer kirchlichen Zielsetzung gemäss sind aus ihr Kraft und Saft der wahren Geschichte ausgelaugt worden.

Aber diese Tatsache berechtigt uns dennoch nicht der Kleinen Legende gegenüber die Priorität der Grossen Legende zuzuschreiben, denn gerade die zahlreichen unmotivierten und nur Allgemeinheiten behandelnden Angaben der Kleinen Legende den Anlass zu Ergänzungen, Nachträgen und Motivierungen in der Grossen Legende gebildet haben mögen, und so müssen wir evtl., anstatt in der Kleinen Legende einen Auszug zu erblicken, die Grosse Legende für eine ergänzte Variante der Kleinen Legende halten.

Wohl solche Überlegungen veranlassten Imre Madzsar zu der genauesten Prüfung der beiden Legendentexte gerade unter dem Gesichtspunkt, welche der beiden Textvarianten der anderen gegenüber als die ursprünglichere gelten dürfte. Denn es ist ja offenbar: sollten sich die Varianten der Kleinen Legende im Falle *jeder einzelnen* Abweichung den Textvarianten der Grossen Legende gegenüber als die besseren, «authentischeren» erweisen, so liesse sich die Grosse Legende — auch abgesehen von ihrem letzten Kapitel, in dem es sich um die Mutter von Ludwig dem Grossen handelt — nicht auf eine frühe Zeit datieren: sie müsste auf alle Fälle erst in der Zeit *nach* der Kleinen Legende entstanden sein.



Selbstverständlich kommen für den Vergleich nur die *gemeinsamen* Textpartien beider Legenden in Betracht, aber auch von diesen hat eigentlich nur die Prüfung der textkritischen Erscheinungen im engeren Sinne des Wortes, d. h. also die Untersuchung der Abweichungen auf dem Gebiete des sprachlichen Ausdrucks einige Aussichten, da die kritische Prüfung grösserer Einheiten, wie z. B. diejenige der schon oft untersuchten sog. «Symphonia Ungarorum»-Szene möge sie auch noch so lehrreich sein, zu keinem eindeutigen Ergebnis führt. Es ist z. B. bezeichnend, dass während Gyula Pauler,<sup>1</sup> Cyrill Horváth,<sup>2</sup> Imre Madzsar<sup>3</sup> und János Horváth<sup>4</sup> auf Grund einer Untersuchung der «Symphonia Ungarorum»-Episode zu dem Schluss kamen, dass der erweiterte Text der Grossen Legende auf alle Fälle sekundär, unglaublich und eine scheingelehrte Interpolation wäre, glaubte József Balogh — nach János Karácsonyi (1887) — auch noch im Jahre 1926 (Zeitschr. Magyar Nyelv) gegenüber den früheren Ansichten den Text der Grossen Legende verteidigen zu dürfen, und er hielt den Text der Kleinen Legende für einen blossen Auszug, und die Variante in der Grossen Legende für die ursprüngliche Fassung.

Eben darum scheint also die textkritische Untersuchung solcher grösserer Einheiten kein zuverlässiger Ausgangspunkt für die weiteren Erörterungen zu sein.

Dagegen ist die Aussage der nachstehenden Textvarianten, die durch Madzsar in der SS-Ausgabe nebeneinander gestellt wurden — für jeden Sachverständigen eindeutig:

Kleine Legende c. 4 (p. 474):

*inter huius seculi fluctus remigantes  
s c i l l e a m v o r a g i n e m v o l u p -  
tatum declinare . . .*

Grosse Legende c. 12 (p. 496):

*inter huius seculi fluctus remigare  
voluptatumque s t i l l a n t e m (l) v o -  
r a g i n e m devitare . . .*

(Der Text der Grossen Legende ist unverständlich, er entstand aus demjenigen der Kleinen Legende durch Textverderben; umgekehrt wäre es unmöglich.)

Kleine Legende c. 4. (p. 474):

*Circa ecclesiastica ministe-  
ria curam nimium agebat.*

Grosse Legende c. 12. (p. 496):

*Circa vero ecclesiasticam mo-  
nasterii curam in tantum sollicitus  
erat, ut . . .*

(Auch hier ist der Text der Gr. Leg. unverständlich, durch Textverderben aus demjenigen der Kleinen Legende entstanden; umgekehrt unmöglich.)

<sup>1</sup> Századok 1888. S. 59.

<sup>2</sup> EPhK 1910. S. 317.

<sup>3</sup> Századok 1913. S. 508.

<sup>4</sup> Irodalmi műveltségünk kezdetei (= Anfänge unserer literarischen Bildung). Budapest 1935. S. 31.

Kleine Legende c. 3. (p. 473):

*Crescente vero fidelium numero ecclesias Dei per singulas urbes fabricavit, principalem autem ecclesiam in honorem Sancti Georgii . . . ad litus Morisii fluminis fundavit, unde et Morisenam sedem appellavit.*

Grosse Legende c. 12. (p. 496):

*Crescente igitur numero fidelium et clericorum ecclesias vir Dei per urbes singulas fabricabat, principale quoque monasterium, quod in honore beati Georgii martiris ad litus Morosii construxit, sedem Morisenam appellavit.*

(Der Text der Grossen Legende ist unverständlich, aber man fragt mit Recht, wie diese Textvariante aus dem klaren Text der Kleineren Legende zu entstehen vermochte?)

Kleine Legende c. 5. (p. 475):

*Quamvis episcopalem dignitatem nimia providentia gubernaret, tamen heremum nusquam deseruit, verum iuxta urbes . . . cellulam sibi silvarum secretiori loco construxerat . . .*

Grosse Legende c. 12. (p. 497):

*Quamvis episcopalem dignitatem magna providentia gubernaret, erat tamen ei magna sollicitudo pro commisso grege . . .*

(Der Text der Grossen Legende ist verdorben, da die Antithese in ihr keinen Sinn hat, während der Zusammenhang in der Kleinen Legende völlig logisch ist. Auf Grund der Grossen Legende konnte der tadellose Text der Kleinen Legende nicht entstehen.)

Angeichts dieser zweifelloser Textverderben formulierte dann Madzsar sein Urteil: «Ich fand bisher keine einzige Stelle, die uns berechtigte die Grosse Legende für besser als die Kleine zu erklären.»<sup>5</sup>

Und doch wurde dieser letzte, weittragende Schluss unter Nichtbeachtung gewisser anderer, nicht weniger wichtiger Stellen formuliert. Denn es gibt einige, weiter unten zu nennende textkritische Erscheinungen, die nicht unbedingt den eben angeführten Schluss unterstützen, während wieder andere gerade *dagegen zu sprechen scheinen*. Die ersteren von diesen Erscheinungen waren auch Madzsar nicht unbekannt, aber er wollte diesen — beeindruckt durch die obigen, wie man sah, sehr gewichtigen und eindeutigen Textzeugnisse — keine besondere Beweiskraft einräumen, bzw. er erblickte auch in diesen nur solche «Textverderben», die mehr oder weniger nur die Zahl der behandelten Aussagen vermehren. Dagegen scheinen die Zeugnisse, die gegen seine Theorie sprechen, ihm entgangen zu sein.

Unserer Ansicht nach lassen sich die nächst untenstehenden Textvarianten *nicht* in demselben Sinne erklären, wie die schon behandelten Fälle. Es schien in den bisher angeführten Beispielen keinem Zweifel zu unterliegen,

<sup>5</sup> SRH (Scriptores Rerum Hungaricarum) II. 498 Anm.: *Egomet ipse nec ullum hucusque locum invenire potui, quo legendum maiorem altera superiorem dicere possem.*

dass die Varianten der Grossen Legende infolge je eines Textverderbens bzw. Missverständnisses der entsprechenden Stelle in der Kleinen Legende entstanden. In den folgenden liegt nicht derselbe Fall vor:

Kleine Legende c. 5.

*Tempore quodam dum pro cuiusdam defensione ad eundem regem properaret, in eius regionis fabulosa patere, que usui pecundum extat, vir Dei hospitatus est.*

Grosse Legende c. 12.

*Accidit autem quodam tempore, ut pro defensione cuiusdam ad regem properaret et in eiusdem regionis parte silvosa, que usui porcorum erat apta, sita erat quedam villa, in qua meridie hospitatus est.*

Das Wort *patere* in der Kleinen Legende ist offensichtlich nur eine Verlesung oder falsche Auflösung des Wortes *parte*, während man im Falle der Wörter *fabulosa* und *silvosa* wohl eine Schreibart mit langem *f*: *fabulosa*<sup>6</sup> anzunehmen hat; daraus wäre einerseits *fabulosa* in der Kleinen Legende geworden — was sinnlos ist, und andererseits in der Grossen Legende: *silulosa* > *siluosa* > *silvosa*. Wohl könnte man selbst hier noch versuchen, den Fall dahin zu erklären: im Grunde läge der richtigere Text auch hier noch in der Kleinen Legende vor, das Textverderben sei nur im Laufe des Abschreibens entstanden, während die Grosse Legende den ursprünglichen Text völlig verändert hätte. Man wäre zu einer solchen Erklärung besonders unter dem Eindruck der oben behandelten, völlig eindeutigen Stellen geneigt. Aber dennoch ist diese Erklärung im vorliegenden Fall nicht mehr ganz sicher. Denn wie man auch die beiden Textvarianten erklären möge, muss man hier auch schon mit einem dritten schwer leserlichen Text rechnen; darauf muss man sowohl den zweifellos verdorbenen Text der Kleinen Legende, als auch den umgeänderten Text der Grossen Legende zurückführen. Bei den bisherigen Textvarianten war der Hinweis auf solch einen dritten Text gar nicht nötig, da man bisher alle Textverderben unmittelbar aus dem authentischen und tadellosen Text der Kleinen Legende ableiten konnte.

Natürlich wäre diese Erscheinung, wenn die obige Stelle völlig allein und für sich stünde, gar nicht so beachtenswert. Da sie jedoch kein isolierter Fall ist, lässt sie sich auch nicht ohne weiteres beiseite schieben.

Die nächste beachtenswerte Textvariante lautet:

Kleine Legende c. 4. (p. 473):

*Porro laudibus sancte Dei genitricis se subdere tante humilitatis obsequio noverrat, ut qualiscunque reus clam a sancti viri familiaribus edoctus indul-*

Grosse Legende c. 12. (p. 496):

*Sanctus ergo vir propter honorem Beate Virginis tanto humilitatis studio insistebat. ut qualiscunque reus de eius familiaribus adductus fuisset,*

<sup>6</sup> Und nicht die Form *sablonosa* oder *sabulonosa*, wie MADZSAR SRH II. 497. Anm. annimmt.

*gentiam per nomen matris Christi precabatur, audito nomine matris misericordie pater sanctus mox lacrimis perfundebatur et velud ipse esset reus, a reo veniam postulabat filiumque suum illum fore affirmabat, si eam recte Dei genitricem crederet.*

*et pro nomine matris Christi ab eo indulgentiam postulasset, audito nomine Matris Misericordie mox perfusus lacrimis, eius petitionibus annuebat, et velud ipse esset reus, ita a reo veniam postulabat.*

Man könnte zwar auch im Zusammenhang mit diesen beiden Textstellen annehmen, dass die Quelle für die Grosse Legende der Text der Kleinen Legende gewesen sei — obwohl auch dies nicht mehr so völlig evident, wie im Falle der Textvarianten der ersten Gruppe ist —, aber hier müsste dann die andere auffallende Erscheinung erklärt werden können: wieso gerade der *erweiterte* Text die ausführlichere Erzählung der Quelle verkürzt hätte? — Wohl ist die Vermutung in diesem zweiten Fall nicht mehr so zwingend, aber auch hier taucht die Möglichkeit einer gemeinsamen Quelle auf, welche Quelle in diesem Fall dem Text der Grossen Legende näher stünde. So wird die bisher betonte absolute Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit, sowie die Priorität der Kleinen Legende mindestens problematisch und bestreitbar.

Ohne auf weitere zweifelhaften Stellen näher einzugehen, möchte ich hier nur noch auf zwei Partien hinweisen, von denen die eine auch durch Madzsar in einer früheren Arbeit von ihm<sup>7</sup> als zweifelhaft bezeichnet wurde. Was die beiden Kompositionsarten betrifft, wäre es nämlich nach Madzsar logisch richtiger die Änderungen *immer* dem Verfasser der Grossen Legende zuzuschreiben. Aber dennoch macht auch er mindestens eine Ausnahme; das ist jene Stelle der Kleinen Legende, die das Zurückbleiben von Gerhard in Ungarn mit einer Arglist und Gewalttätigkeit seitens Stephan dem Heiligen erklärt:<sup>8</sup> *clam dimissis itineris sui comitibus hunc solum invitum retinuit custodiamque adhibuit.*

Diese Darstellungsart der Kleinen Legende ist nicht nur deshalb auffallend, weil sie König Stephan in ein ungünstiges Licht stellt — der doch gleichzeitig mit Gerhard heiliggesprochen wurde —, sondern auch darum, weil die Kleine Legende zuvor die Reisegefährten Gerhards mit keinem Wort erwähnte. Die Grosse Legende berichtet auch darüber ausführlich: c. 5. *Socios enim habeo, qui descendunt mecum in Danubio.*

Die andere Stelle betrifft die Fahrtrichtung während Gerhards letzter Reise.

<sup>7</sup> Századok 1913. S. 508.

<sup>8</sup> A. n. O. c. 2. S. 472.

Es wird sowohl in den Chroniken<sup>9</sup> als auch in der Grossen Legende<sup>10</sup> einstimmig über diese Reise berichtet: Gerhard und die Bischöfe hätten ihren Weg von Stuhlweissenburg (Székesfehérvár) aus über Diód nach der Pester Fähre bzw. nach Ofen (Buda) genommen. Schon Gyula Pauler bemerkte über diese Fahrtrichtung, dass Diód, die heutige Diós-pusztas etwas abseits von dem Weg Stuhlweissenburg—Ofen (Fehérvár—Buda) liege. Der Bericht der Kleinen Legende über diese Fahrt ist zweifellos irreführend, oder mindestens nicht völlig klar:

Kleine Legende c. 6. (p. 477):

... *dum in Alba Regia urbe remearet vir Domini, ad ecclesiam sancte Savine virginis et martiris hospitatus est, ubi cenantibus fratribus ait: ... ad cenam agni Dei vocamur ... Altera vero illucescente die pater sanctus missam celebravit ... Qui ubi ad flumen Danubii pervenit (Var.: perrexit), ecce ...*

Grosse Legende c. 15. (p. 501):

... *qui (scil.: episcopi) convenerant ad Albam Regalem ... egressi sunt de Alba versus Budam, ut Endre et Levente honorifice susciperent. Cumque predicti episcopi festinanter venissent ad locum, qui dicitur Dyod, in ecclesia Sante Sabine S. Gerhardus missam celebravit et ... sic ait: ... Deinde perrexerunt versus portum Danubii.*

Es wäre in der Tat an und für sich gar nicht unmöglich — da Diós-pusztas doch etwas abseits von dem Weg Stuhlweissenburg—Ofen (Fehérvár—Buda) liegt — auf Grund der obigen verdorbenen Textstelle in der Kleinen Legende daran zu denken, dass auch diesmal die Kleine Legende den besseren Text böte, und zwar nicht nur einen besseren als die Grosse Legende, sondern auch einen besseren als die Chroniken. Es könnte sich nämlich evtl. darum handeln, dass *die Quelle ursprünglich* auch gar nicht über Gerhards Reise von Stuhlweissenburg (Fehérvár) nach Ofen (Buda) berichtet hatte; Gerhard wäre von Marosvár aus nach Stuhlweissenburg (Székesfehérvár) dem König entgegen gegangen, und da mag sein Weg über Diósd geführt haben. Nachdem er aber unterwegs eben in Diósd gehört hätte, dass der König in Stuhlweissenburg (Fehérvár) noch nicht angekommen war, hätte auch er die Fahrtrichtung geändert und so wäre er von Diósd aus — anstatt nach Stuhlweissenburg (Fehérvár) — nach Ofen (Buda) gegangen. Eine Erinnerung daran wäre nur in dem verdorbenen Text der Kleinen Legende erhalten geblieben.<sup>11</sup>

Diese eben zusammengefasste Erklärung ist zwar wohl möglich, aber keineswegs sicher. Der Text der Kleinen Legende ist nämlich an der angeführten Stelle *grammatikalisch* zweifellos fehlerhaft, und so mag er zu einem weiteren Textverderben — in der Grossen Legende — Anlass gegeben haben, aber

<sup>9</sup> C. 83. SS I. 339.

<sup>10</sup> C. 15. SS II. S. 501.

<sup>11</sup> Vgl. MACARTNEY: Studies ... S. 6.

dieser fehlerhafte Text weist seinerseits wieder auf eine «dritte», evtl. gemeinsame Quelle hin.

Es sei nämlich — ungeachtet aller geographischen Überlegungen — darauf hingewiesen, dass der eben angeführte Text der Kleinen Legende auch geographisch völlig sinnlos und unverständlich bliebe, wenn wir keine anderen Quellen über dieselben Ereignisse besäßen, und zwar in diesem Fall die Grosse Legende und die parallelen Texte der Chroniken. Denn was besagt ja die Kleine Legende? Gerhard hätte sich auf den Weg nach Stuhlweissenburg (Fehérvár) gemacht, er stieg bei der Kirche der Hl. Sabina ab . . . und am nächsten Tage . . . als er bei dem Fluss Donau ankam (Variante: als er seinen Weg zum Fluss Donau fortsetzte), siehe, da wurde er von einer böswilligen Menge umzingelt . . .

Man müsste auf Grund dieses Textes denken, die Donau flösse irgendwo in der Nähe von Stuhlweissenburg (Fehérvár), denn man findet ja im Text selbst gar keinen Hinweis darauf, dass Gerhard seine Fahrtrichtung geändert hätte. Die Textvariante der Kleinen Legende (*perrexit*), die mit dem Text der Grossen Legende übereinstimmt, ist für die Bestimmung der Fahrtrichtung zweifellos besser; aber so erfahren wir wieder gar nichts bestimmtes über den Ort, wo Gerhard den Märtyrertod erlitt; denn diese Textvariante lässt ja nur darauf schliessen, dass der Bischof irgendwo *zwischen* der Kirche der Hl. Sabina und der Donau — und nicht auf dem Ufer der Donau, wo er ja noch gar nicht angekommen war — überfallen wurde. Welche Variante also man auch wählen möge, ist der Text der Kleinen Legende dem Sinne nach fehlerhaft, schlecht.

Dieser schlechte, fehlerhafte Text mag aus dem Text der Grossen Legende, bzw. aus demjenigen der parallelen Chronik anlässlich des Exzerprierens entstanden sein. Demnach hätten sich nämlich die Bischöfe in Stuhlweissenburg (Fehérvár) versammelt (*convenerant ad Albam Regalem*); unter ihnen befand sich auch Gerhard; dann machten sie sich auf den Weg nach Ofen (Buda) (in der Chronik richtiger: nach der Fähre von Pest), um die Fürsten Endre (Andreas) und Levente mit Ehren zu empfangen. Als sie dann in Diósd bei der Kirche der Hl. Sabina ankamen, zelebrierte da Gerhard die Messe, hielt eine Festrede und weissagte noch auf *denselben Tag* den Märtyrertod. «Dann setzten sie ihre Reise der Donau-Fähre zu fort . . . Als sie dann bei der Fähre von Pest ankamen usw.»

Vermutlich hat der Verfasser der Kleinen Legende gar nichts anderes getan, als diesen, bzw. einen ähnlichen Text — nachlässig — exzerpiert.

Es ist um so berechtigter eine solche gemeinsame Quelle zu vermuten, als die beiden Texte auch sonst Abweichungen aufweisen, die gar nicht für die grössere Glaubwürdigkeit der Kleinen Legende sprechen. Nach diesem Text hätte Gerhard den «Brüdern» beim *Tisch* geweissagt: «am nächsten Tage sollten sie zum *Tische* von Gottes Lamm geladen werden». Der Verfasser, der

auch sonst Kürze erstrebte, liess sich diesmal wohl durch das naheliegende und treffende Wortspiel mit *cenantibus* leiten: «*ad cenam agni Dei.*»

Unserer Ansicht nach lassen sich die aufgezählten Textvarianten auseinander nicht beruhigend erklären. Somit kann man diese auch nicht für die Ursprünglichkeit der Kleinen Legende ins Feld führen: eher weisen diese auf eine dritte gemeinsame Quelle hin.

Was jedoch im Sinne des bisherigen nur eine Vermutung war, wird auf Grund der folgenden parallelen Stellen zur Gewissheit:

Kleine Legende c. 6. (p. 477):  
*Cumque talia regis amici liberalibus  
 litteris imbuti attoniti mirarentur. in-  
 veniebant interpretationes episcopum ab ira et indignatione  
 regis defendentes. quibus inter-  
 pres timens consensit.*

Grosse Legende c. 14. (p. 500):  
*Cum autem amici regis, liberalibus  
 studiis eruditi, hec audientes miraren-  
 tur, volentes episcopum ab indignatione  
 regis defendere, innuebant in-  
 terpreti, ut taceret, quibus  
 interpres timore tactus  
 consensit.*

Der Text der Kleinen Legende ist an dieser Stelle nicht nur unverständlich — infolge eines Textverderbens, das sich leicht aus dem Text der Grossen Legende erklären lässt —, sondern es ist noch viel wichtiger für die Beurteilung der Zusammenhänge zwischen den beiden Texten, dass man hier den Verfasser der Kleinen Legende ertappt, wie er seine Quelle nicht nur fälschlich *verbessert*, sondern auch *exzerpiert* und dabei den Grundtext *verkürzt*; hier hat er z. B. den Ausdruck *ut taceret* fortgelassen, und dadurch wurde der ganze Satz, ja noch mehr der darauffolgende, sinnlos.

Zu einem Missverständnis wurde der Verfasser der Kleinen Legende offenbar durch das Wort *innuebant* in seiner Quelle verleitet; einerseits ist nämlich dieses Wort etwas seltener gebräuchlich, und andererseits mag es wohl verkürzt, etwa in der Form *innuebant* geschrieben gewesen sein, was man leicht als *inueniebant* verlesen konnte. Der Verfasser der Kleinen Legende hat dann auch das nächste Wort *interpret-* im Sinne des fälschlich verstandenen vorigen zurechtgelegt, und da auf diese Weise der Ausdruck *ut taceret* keinen Sinn mehr zu haben schien, liess ihn einfach fort, unbekümmert darum, dass infolgedessen auch der nächste Satz keinen Sinn mehr hatte. Der *verdorbene* Text der Kleinen Legende lässt sich also in diesem Fall aus dem Text der Grossen Legende leicht erklären, während man den Text der Grossen Legende aus der Kleinen Legende gar nicht erklären kann.

Daraus geht also folgendes hervor:

1. Die Behauptung, dass die Kleine Legende überall besser, ursprünglicher als die Grosse wäre, ist nicht stichhaltig.

2. Die beiden Varianten verhalten sich nicht in der Weise zueinander, wie man es meistens dachte. Die eben angeführte Stelle widerspricht nämlich

der oft betonten Ansicht, die Grosse Legende hätte die Kleine als Quelle benutzt, und dass eben deswegen die Grosse Legende nur *nach* der Kleinen hätte entstehen können.

3. Da in einigen Fällen -- ja eigentlich in der Mehrzahl der Fälle -- die Kleine Legende die ursprünglichere ist, während in anderen Fällen die Grosse Legende dieselbe Rolle spielt, wird man diesen Widerspruch anders nicht auflösen können, als dass man eine gemeinsame Urquelle annimmt, die dann die Kleine Legende für kirchliche Zwecke wesentlich verkürzt hatte.

Bei diesem letzteren Punkt müssen wir etwas weiter ausholen. Die obige Textparallele spricht ohne Zweifel dafür, dass der Verfasser der Kleinen Legende die vorliegende *ausführlichere* Quelle missverstanden und verkürzt hatte. Diese Tatsache berechtigt uns jetzt schon, auf ähnliche Verstümmelungen in der Kleinen Legende auch sonst hinzuweisen. Untersucht man nämlich die Kompositionsart der Kleinen Legende, so entdeckt man mehrere Widersprüche darin, die infolge des Exzerprierens eines *vollständigeren* Textes entstanden; diesen Widersprüchen zufolge scheint die Kleine Legende an mehreren Stellen verstümmelt zu sein, und sie weist auf einen vollständigeren Text hin.

Oben wurde schon ein solcher Widerspruch der Kleinen Legende erwähnt, der infolge des Exzerprierens eines ausführlicheren Textes entstand. Nach dem 2. Kapitel der Kleinen Legende soll Gerhard den Weg ins Gelobte Land alleine angetreten haben (*egressus itaque de cognatione sua tendebat ad orientem*); aber nach einigen Sätzen berichtet schon der Text: König Stephan hätte seine *Reisegefährten* entlassen (*clam dimissis itineris sui comitibus*) und ihn allein hätte er gegen seinen Willen zurückgehalten. Später heisst es wieder, dass Gerhard in Bakonybél zusammen mit einem Gefährten von ihm, namens Maurus das Einsiedlerleben geführt hätte. Von diesem Maurus, dem Gefährten Gerhards weiss die Grosse Legende in ihrer heutigen Form gar nichts, und so wird die Annahme einer gemeinsamen Quelle noch berechtigter. Aber auch davon abgesehen, bleibt in der Kleinen Legende auch die Gewalttätigkeit des Königs Stephan völlig unmotiviert: hätte der König Gerhard nur aus Laune zurückgehalten, um ihn etwa im Buchenwald (Bakony) das Einsiedlerleben führen zu lassen? Das wäre kaum anzunehmen. Dagegen begründet die Grosse Legende hinreichend die Vorgangsweise König Stephans: solange der König das Bistum von Csanád ihm nicht anvertrauen konnte, liess er seinen Sohn, den Fürsten Emmerich durch ihn erziehen (Grosse Leg. c. 5). Diese Erzieherrolle Gerhards wird zwar in den anderen Quellen nicht erwähnt, aber wir haben dennoch keinen besonderen Grund den Bericht darüber zu bezweifeln.<sup>12</sup>

Es lässt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit vielleicht auch der Grund angeben, warum der Verfasser der Kleinen Legende diese Motivierung ver-

<sup>12</sup> Vgl. MACARTNEY: The medieval Hung. hist. S. 157; obwohl er dies für eine Einfügung der Grossen Legende hält.



schwie. Es wurde weiter oben schon darauf hingewiesen, dass der Verfasser der Kleinen Legende auf eine in der Legendenliteratur völlig ungewohnte Weise betont: Gerhard hätte in seinem Leben keine körperlichen Wunder getan (c. 6.), ja man hätte auch nach seinem Tode keine solchen Wunder «auf unzweifelhafte Weise bis auf die Zeiten des Königs Ladislaus und des Bischofs Laurentius»<sup>13</sup> erlebt. Aber es kommt für den Verfasser der Kleinen Legende auch nicht auf die Wunder an; er betont statt dessen Gerhards Demut, Frömmigkeit und selbstloses Leben, diese will er als Vorbild hinstellen. Wohl deswegen hat er auch die Motivierung für Gerhards Aufenthalt in Ungarn weggelassen. Der Aufenthalt seines Heiligen am königlichen Hof, selbst wenn er nur Erzieher war, hätte seine Demut und selbstlose Lebensweise kaum passend illustrieren können.

Dann berichtet die Kleine Legende kürzlich und in Worten, die sich allzusehr nur unter Allgemeinheiten bewegen, unter einem Hinweis auf den biblischen Kämpfer Josua, dass König Stephan zuerst noch die Gottlosigkeit der Heiden brechen musste (*impietatem gentium delevit*), ehe er Gerhard zum Bischof gemacht und für ihn das Verkünden der Glaubenswahrheiten hätte ermöglichen können. Diese insgesamt nur zwei Sätze der Kleinen Legende, die darüber berichten, sind — auch nach Macartneys Ansicht<sup>14</sup> — ein unverkennbarer Beweis dafür, dass dem Verfasser in seiner Quelle ein ausführlicher Bericht über Ajtonys Niederwerfung vorliegen musste. Dass Ajtony hier dennoch nicht erwähnt wird, ist nur darauf zurückzuführen, dass der Verfasser der Kleinen Legende kein Interesse für die weltliche Geschichte übrig hatte, er beschränkte sich nur auf die Erzählung der Ereignisse, die unmittelbar mit Gerhards Person zusammenhängen.

Einen noch schwererwiegenden Beweis dafür, dass die Kleine Legende im Grunde nur ein Auszug ist, liefert die schon öfters untersuchte «Symphonia Ungarorum»-Szene. Da jedoch die früheren Forscher nur die beiden parallelen Textstellen mit eingehender Sorgfalt untereinander verglichen,<sup>15</sup> und keine Aufmerksamkeit mehr der Tatsache widmeten, wie diese Szene in die Komposition der ganzen Legende, in den textlichen Zusammenhang eingebaut wurde, konnte es ihnen auch nicht auffallen, dass diese Episode im Aufbau der Kleinen Legende nur verstümmelt und unvollendet erzählt wird, und dass eben deswegen die ursprüngliche Abfassung nur die Erzählung der Grossen Legende sein kann.

Die anmutige Geschichte der Symphonia Ungarorum ist sowohl in der Kleinen als auch in der Grossen Legende eine epische Illustration dafür, wie der Bischof Gerhard nicht nur die kirchlichen Angelegenheiten weise verwaltete, sondern sich auch um die ihm anvertraute Gemeinde liebevoll kümmerte.

<sup>13</sup> Leg. Min. c. 7.

<sup>14</sup> MACARTNEY: *Studies* . . . S. 15.

<sup>15</sup> Kleine Legende c. 5. Grosse Legende c. 12.

«Denn jedesmal, wenn der selige König Stephan seine Seelensöhne für ihre Sünden mit der Rute der Gerechtigkeit strafen wollte, nahm der Vater (= Gerhard) diese mit frommem Eifer und mit den Tränen der Barmherzigkeit in seinen Schutz.»

Nach dieser Einleitung folgt in beiden Legenden als eine Illustration des Gesagten die Schilderung Gerhards Reise, die er unternahm, um jemanden zu beschützen: *pro cuiusdam defensione*. Während dieser Reise hörte er einmal nachts dem Gesang jenes Mädchens zu, die Getreide mahlte, und die er für ihre Duldsamkeit belohnte. Es lassen sich in dieser Schilderung der beiden Legenden, was den Text selbst betrifft, wesentliche Unterschiede und Abweichungen beobachten; man hat diese auch schon öfters eingehend analysiert, und doch blieb dabei gerade das Wesentlichste unbemerkt.<sup>16</sup>

In der Kleinen Legende *bricht* nämlich die Geschichte mit der Belohnung des Dienstmädchens unerwartet *ab*, ohne dass man erfahren hätte, ob die Reise des Bischofs im Interesse des anfangs erwähnten Schuldigen erfolgreich war. Dagegen kehrt die Grosse Legende nach dem Abschluss dieser epischen und im Dialog vorgeführten Episode logisch zu der Hauptgeschichte zurück, und sie erzählt planmässig: «nachdem Gerhard beim König angekommen war und seine eigenen Angelegenheiten erfolgreich erledigt hatte, trug es sich zu, dass ein Edelmann mit schwerer Sünde angeklagt vor den König gestellt wurde; die Versammlung der Edelleute vermochte keine Gnade für ihn zu ermitteln, nur er, der Bischof allein erhielt es für ihn.» (Leg. Mai. c. 12.) Die Erzählung wird nur mit diesen Worten vollständig. Aber der Verfasser der Kleinen Legende liess diesen Abschluss fort, und dadurch riss er die Episode aus dem begonnenen Gedankengang — Gerhard hätte die ihm Anvertrauten auch dem König gegenüber in seinen Schutz genommen — heraus. Um aber der Episode irgendeinen Sinn doch zu belassen, veränderte er die ursprüngliche Erzählung daraufhin, dass sie für Gerhard unmittelbar charakteristisch sei. «Der Verfasser wollte damit Gerhards weichherzige Rührbarkeit charakterisieren» — wie es durch János Horváth richtig hervorgehoben wurde.<sup>17</sup> Aber dennoch ist es

<sup>16</sup> Zu der reichen Literatur der Frage: Gy. PAULER: Századok, 1888 S. 59; C. HORVÁTH: A Gellért-legenda énekes szolgája (= Die singende Dienstmagd der Gerhard-Legende) EPhK 1910, 313—19; B. FABÓ: A magyar népdal zenei fejlődése (= Die musikalische Entwicklung des ungarischen Volksliedes). Budapest 1908. 46—48; J. SERÉDI: A magyar népdal zenei fejlődése stb. (= Die musikalische Entwicklung des ung. Volksliedes usw.) Erdélyi Múzeum 1908; J. OSVÁTH: Nemzeti zeneművészet (Nationale Tonkunst) Budapest 1908. 14; B. HIMPFNER: A Gellért-legenda énekes szolgája (Die singende Dienstmagd der Gerhard-Legende) EPhK 1910. S. 394—95; I. MADZSAR: Szt. Gellért nagyobb legendájáról (Über die grössere Legende des Hl. Gerhard), Századok 1913. 505—509; J. BALOGH: Szt. Gellért és a «Symphonia Ungarorum» (Der Hl. Gerhard und die «Symphonia Ungarorum») Magyar Nyelv 1926. 189, 266; J. HORVÁTH: A magyar irodalmi műveltség kezdetei (Die Anfänge der ungarischen literarischen Bildung). Budapest 1935. S. 31.

<sup>17</sup> J. HORVÁTH: A magy. irod. műveltség kezdetei (Die Anfänge der ungarischen literarischen Bildung). Budapest 1935. S. 31.

dem Verfasser der Kleinen Legende nicht gelungen, damit auch den Bruch des Gedankenganges zu verschleiern.

Beachtet man diese Erzählungseinheit, so wird es wieder unbezweifelbar, dass der Verfasser der Kleinen Legende verkürzt hatte, und dass der Text, den er exzerpierte, der heutigen Form der Grossen Legende ähnlich sein musste. Natürlich ist es so gut wie unmöglich — was die Erzählung über die «Symphonia Ungarorum» selbst betrifft — genau festzustellen, ob der kürzere oder ob der längere Text der «authentische» ist. Aber ist einmal nachgewiesen worden, dass der Verfasser der Kleinen Legende die Geschichte aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen und dadurch auch ihren Sinn verändert hatte, so wird man geneigt, auch jene Abweichungen ihm zuschreiben zu wollen, in denen sich der kürzere Text von der längeren Variante unterscheidet, wie dies zuletzt schon in den *Acta Antiqua* 8 (1960) 185ff. nachgewiesen wurde. Der längere Text ist zweifellos bestrebt eine fachgemässe und gelehrte Erklärung für jenen Gleichklang (Symphonia) zu geben, der sich aus dem fremdartigen Gesang des mahlenden Mädchens und aus dem dumpfen Brausen des Mühlsteines zusammensetzt; aber dabei spielt der Verfasser auch mit der Doppelbedeutung des Wortes Symphonie: «Melodie» und «Gleichklang». Als der Bischof fragte: *Walthere, audis symphoniam Ungarorum, qualiter sonat?* — dachte er wahrscheinlich an die Wortbedeutung «Melodie», während der fachgelehrte Musiker, Valther in seiner Erklärung wohl von der anderen Wortbedeutung, «Gleichklang» ausging. Dies ist nicht nur natürlich sondern auch stilgemäss, da Meister Valther, der Begleiter des Bischofs — wie die Legende selber berichtet — gleichzeitig auch Gesangslehrer in der Schule des Domkapitels von Csanád, ja der Schulleiter selber war. So ist es verständlich, dass er auf Grund der mittelalterlichen musikalischen Termini eine fachgemässe Erklärung für den Gesang des Mädchens geben wollte. So mag seine gelehrte Erörterung unmittelbar auf die Aufzeichnungen des Domkapitels von Csanád zurückgehen. Der Verfasser derselben Aufzeichnungen mag ja — wie es weiter oben schon entwickelt wurde — Meister Valther selbst gewesen sein. Eben deswegen mag auch die Episode der «Symphonia Ungarorum» nur in dieser «gelehrten» Fassung authentisch sein, und nicht in dem wortkargen Auszug der Kleinen Legende, die ausserdem auch noch den Gedankengang der Erzählung abbricht — zweifellos um sie zu verkürzen.

Wohl aus diesen Aufzeichnungen des Domkapitels schöpfte jene nicht erhaltengebliebene Legendenvariante, die die gemeinsame Quelle sowohl unserer Grossen als auch der Kleinen Legende war, und die der heutigen Grossen Legende sehr ähnlich gewesen sein mag.

Auch jene Tatsache widerspricht der Vermutung dieser gemeinsamen Quelle nicht, dass in der heutigen Grossen Legende am Ende des 12. Kapitels vor der Episode des singenden Dienstmädchens eine solche Partie fehlt, die

in der Kleinen Legende — offenbar in dem richtigen und ursprünglichen Textzusammenhang — erhalten blieb:

Kleine Legende c. 5.:

*Quamvis episcopalem dignitatem nimia providentia gubernaret, tamen heremum nusquam deseruit, verum iuxta urbes, ad quos (!) predicare veniebat, cellulam sibi silvarum secretiori loco construxerat, in qua legatus (!) pernotasse (!) multasque passiones . . . sustinuisse memoratur. Preterea extrinsecus pro comisso grege maxima sollicitudo inerat ei, nam quotiens . . .*

Grosse Legende c. 12.:

*Quamvis autem episcopalem dignitatem magna providentia gubernaret, erat tamen ei magna sollicitudo pro commisso grege. Nam quotiens . . .*

Im Zusammenhang mit dieser Textpartie hat schon Macartney richtig bemerkt, dass die Kleine Legende hier die nötige Antithese zwischen Privatleben und öffentlicher Tätigkeit des Heiligen bewahrt hatte, während in der Grossen Legende dieselbe Antithese abgestumpft wurde, da zu dem einleitenden Teil beide Erzählungen nötig gewesen wären.<sup>18</sup> Aber anstatt aus den Textabweichungen auf eine gemeinsame Quelle zu schliessen, nahm er an, dass der Verfasser der Grossen Legende hier eine solche verlorene Variante der Kleinen Legende benutzt hätte, die — ebenso wie die heutige Form der Grossen Legende — den zur Vollständigkeit des Textes nötigen ersten Gegensatz des Antithesenpaares nicht gekannt hätte. Dagegen sei folgendes bemerkt: der obige Text der Grossen Legende ist zweifellos versehrt, und er weist deutlich auf einen vollständigeren Text hin. Es wäre unserer Ansicht nach verkehrt, diesen zweifellosen Fehler in dem heutigen Text der Grossen Legende auf einen ebenfalls *fehlerhaften* Text der Kleinen Legende zurückzuführen, und auf diese Weise den Fehler zu verdoppeln.

Macartney scheint überhaupt alles verdoppeln, ja verdreifachen zu wollen — vielleicht aus übertriebener Vorsicht; und so erklärt er das Zustandekommen der heutigen Grossen Legende mit einem solchen komplizierten Schema, das auch in sich schon wenig wahrscheinlich ist, und ausserdem auch die gestellten Probleme nicht beruhigend zu lösen vermag, statt dessen nur dazu verhilft, um die wirklichen Probleme zu verwischen. Er nimmt z. B. an, dass am Ende des XI. Jahrhunderts aus verschiedenen früheren Quellen eine heute nicht mehr vorhandene Gerhard-Biographie entstanden wäre, die wohl der heutigen Grossen Legende hätte ähnlich sein müssen, aber sie hätte das historische Material im engeren Sinne des Wortes (die Schilderung des Heidenaufstandes) noch nicht enthalten; daraus sei ein Auszug, eine heute ebenfalls

<sup>18</sup> Studies . . . S. 9.

nicht mehr bekannte Kleine Legende entstanden, deren eine Variante die heutige Kleine Legende wäre. Dagegen sollte die heutige Grosse Legende unmittelbar auf die verlorene Gerhardt-Biographie zurückgehen, wobei der Verfasser auch die verlorene Kleine Legende (die ebenfalls ein Auszug der vorigen sein sollte), eine alte Chronik-Variante und spätere Aufzeichnungen von Venedig und Csanád (aus dem XIII. und XIV. Jahrhundert) mitbenutzt hätte.<sup>19</sup>

Zur Verdoppelung der Kleinen Legende wurde Macartney gerade durch die obige Textpartie veranlasst, aber seine Annahme erweist sich, wie gesehen, als überflüssig. Dabei beurteilte er das gegenseitige Verhältnis der gemeinsamen Textpartien der Kleinen und Grossen Legende folgendermassen: «Es lässt sich in diesen Textpartien eine Doppelbeziehung beobachten. Die verlorene Kleine Legende war eine Quelle für die Grosse Legende, aber ein Teil des Textes, der in der Grossen Legende wiedererscheint, war seinerseits auch eine Quelle, ja die ursprünglichste Hauptquelle der verlorenen Kleinen Legende. Der gegenwärtige Text der Grossen Legende ist eine Zusammenfügung der verlorenen Kleinen Legende mit der ursprünglichen Quelle.» Dies alles hatte Macartney darum nötig, weil er trotz Kaindl und Madzsar einsah, dass die heutige Form der Kleinen Legende einen vollständigeren Text voraussetzt, aber den genannten Forschern darin doch folgte, dass die heutige Grosse Legende nichts anderes als eine späte Erweiterung der Kleinen Legende wäre. Unsere obigen Untersuchungen haben diese Vermutungen über die gegenseitigen Zusammenhänge der beiden Legenden nicht unterstützt. Die Prüfung jener selbständigen Textpartien der Grossen Legende, die von der Kleinen Legende unabhängig sind (vgl. *Acta Antiqua* 8 [1960] 185 ff.) widerlegte auch die andere Ansicht von Macartney, dass nämlich die nicht mehr vorhandene angebliche Gerhard-Biographie, die eine Quelle der Kleinen Legende war, am Ende des XI. Jahrhunderts hätte entstehen können. Wie wir es nachzuweisen versuchten, mag diese gemeinsame Urquelle um die Mitte des XII. Jahrhunderts entstanden sein, und sie war im Grunde wohl identisch mit der heutigen Grossen Legende, abgesehen natürlich von ihrem letzten Kapitel über die Mutter von Ludwig dem Grossen, das später hinzugefügt wurde.

Es fragt sich nur, ob die Ergebnisse der obigen Untersuchungen nicht im Widerspruch mit dem gemeinsamen Material der Legenden und Chroniken stehen? Wir wollen diese, auch für die Anfänge der mittelalterlichen Geschichtsschreibung hochwichtige Frage bei einer anderen Gelegenheit näher untersuchen.

<sup>19</sup> *Studies* . . . S. 11–12 und 16.

GY. MORAVCSIK: BYZANTINOTURCICA I—II. (Zweite, durchgearbeitete Auflage): Berliner Byzantinische Arbeiten, Band 10—11; Bd. 1: Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker (Berlin, Akademie-Verlag 1958, 8° 609 S.); Bd. 2: Sprachreste der Türkvölker in den byzantinischen Quellen (Berlin, Akademie-Verlag 1958, 8° 378 S.). DM 77,—; 68,—.

Das Werk von Gyula Moravesik wurde zuerst während des Zweiten Weltkrieges als eins der aussergewöhnlich wichtigen Produkte jener — auch für die Geschichte der ungarischen Philologie von schwerwiegenden Folgen begleiteten — Epoche veröffentlicht (Bd. 1: Budapest 1942, Bd. 2: Budapest 1943 als H. 20 und 21 der Magyar-Görög Tanulmányok = Ungarischen Arbeiten zur griechischen Philologie). Über die Begleitumstände der Entstehung des Buches erfährt der Leser im Vorwort zur 1. Auflage Näheres (wieder veröffentlicht in der 2. Auflage, I, VII—XX): es geht daraus hervor, dass der Verfasser für dieses Werk nicht weniger, als gut zwei Jahrzehnte strenger Arbeit opfern musste. Als eine Vorarbeit dazu konnte er allerdings sein Buch über «Die byzantinischen Quellen der ungarischen Geschichte» (= A magyar történelem bizánci forrásai. A Magyar Történettudomány Kézikönyve I, 6/b, Budapest 1934) herausbringen, das heute noch mit zu den unentbehrlichsten Handbüchern der ungarischen Geschichtsforschung zu zählen ist. Bereits diese in ungarischer Sprache herausgebrachte Arbeit liess keinen Zweifel aufkommen, dass das kommende grosse Werk Moravesiks, worüber auf den byzantinologischen Tagungen mehrfach berichtet wurde, eine Höchstleistung der philologischen Literatur Ungarns darstellen wird, die von bleibendem Wert ist. Die Besprechungen der ersten Auflage (ihre Aufzählung s. in der 2. Auflage, Bd. I, XXIII, Anm. 1) hielten dann tatsächlich in vollem Einklang fest, Moravesiks Werk sei sowohl für die Byzantinologie, als auch im Hinblick auf die Erforschung der Geschichte der Türkvölker eine Arbeit von hervorragender Bedeutung.

Unter den Besprechungen ist vor allen Dingen die von F. Dölger hervorzuheben. die Moravesiks Werk im Blickwinkel der Byzantinologie geradezu als eine «unentbehrliche und unschätzbare Forschungshilfe» und gleichzeitig als ein «Nachschlagewerk zur byzantinischen historischen Literatur» bezeichnet. Die Erforscher der Geschichte der Türkvölker haben sich in demselben Sinne geäußert und diese vorteilhaften Rezensionen wurden am überzeugendsten durch die Tatsache erhärtet, dass seit der Erscheinung der Byzantinoturcica die Erforschung von Geschichte und Sprachresten der Steppenvölker einen unmissverständlichen Aufschwung erfuhr.

In der neuen Auflage hat Moravesik weder im Hinblick auf den Umfang der bearbeiteten Quellen, noch auf die Methodik der Bearbeitung wesentliche Änderungen vorgenommen. Die Verwertung der kritischen Literatur der verfloßenen fünfzehn Jahre hat ohnehin eine wesentliche Erweiterung der Arbeit herbeigeführt: im 1. Band beträgt die Zunahme 261, im 2. Band aber auch 50 Seiten. Somit konnte Moravesik seiner ursprünglichen Zielsetzung zur Aufsammlung sämtlicher Angaben der griechischen Quellen über die Türkvölker — Völker- und Personennamen sowie sonstige Sprachrelikte von den Hunnen, d. h. vom ausgehenden 4. Jahrhundert an bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, also zur Zeit der mitteleuropäischen Expansion der Osmanen — noch viel näher kommen. Sowohl für die Geschichtsforschung, als auch für die Sprachwissenschaft ist insonderheit der erste Teil dieses ungemeinen Stoffes, also die Angaben aus der Zeit vor dem 13. Jahrhundert wichtig. Auch Moravesik misst diesem älteren Material eine grössere Wichtigkeit bei und war daher bestrebt, den Quellenstoff bis zum 12. Jahrhundert möglicherweise vollauf zu bearbeiten. Aber auch aus den Materialien der zweiten Periode (13.—16. Jh.) wurde nichts wesentliches fortgelassen, höchstens einige, auch an sonstigen Quellen wohlbekannte Angaben zweitrangiger Quellen.

Die in Bd. 2 alphabetisch ungeordneten Angaben werden durch den Verfasser mit einem gründlichen philologischen Apparat eingeleitet, was den ganzen 1. Band sowie

den Anfang des 2. Bandes (2, 1—49) umfasst. Die Einleitung zum 1. Band (1, 1—9) bietet einen kurzen Abriss der Geschichte der byzantinologischen Forschungen, gefolgt von einer erschöpfenden Bibliographie der einschlägigen wissenschaftshistorischen Arbeiten sowie einer Aufzählung der Arbeiten der bisherigen byzantinologischen Tagungen. Ähnlicherweise umfassend ist die bibliographische Darstellung, die Moravesik seiner knappen Übersicht über die Geschichte von Byzanz beilegt (1, 9—15). Diese reiche Zusammenstellung der Literatur enthält ausser Sammelwerken auch das Schrifttum über die einzelnen Epochen, die byzantinische historische Geographie, Kulturgeschichte, Gesellschafts-, Wirtschafts- und Kirchengeschichte, ferner über die Fremdvölker, zu welchen Byzanz im Laufe der Geschichte Beziehungen hatte (1, 9—32). In einem umfangreichen Kapitel behandelt Moravesik jene «Türkvolker», deren Sprachreste er bearbeitet hatte (1, 37—164). Nach einer kurzgefassten Auskunft über die türkischen und die finnisch-ugrischen Völker bietet dieses Kapitel eine knappe Übersicht über die Beziehungen der Griechen zu den Völkern im nördlichen Raume des Schwarzen Meeres, des weiteren über die Wandervölker, die seit dem Beginn der Völkerwanderung in der südrussischen Steppe, in Kleinasien und in der Donaugegend nacheinander auftauchten — über Hunnen, ogurische Völker, Sawiren, Hephthaliten, Awaren, Türken, Chazaren, Vardarioten, Petschenegen, Uzen, Kumanen, Seldschuken, Mongolen, Bulgaren, Madjaren, Osmanen. Wie es bereits aus dieser Aufzählung hervorgeht, hat Moravesik die Angaben über sämtliche Wandervölker in Betracht gezogen, die seit der Völkerwanderungszeit an Byzanz Anschluss gefunden hatten. Die im Titel angeführte Bezeichnung «Turcica» ist also in diesem Sinne, und nicht auf Grund der strenger genommenen sprachlichen Zugehörigkeit zu verstehen. Moravesiks Verfahren gegenüber könnte man sich darauf berufen, dass z. B. die exakte und überzeugende Bestimmung der Sprache der Hunnen, der Hephthaliten und der Awaren immer noch aussteht, oder aber, dass die Würdenamen der Türkvolker zum guten Teil nicht türkischer Herkunft sind, ferner, dass Madjaren und Mongolen keine türksprachigen Völker vertreten. Es unterliegt aber keinem Zweifel, dass durch die Ausmerzung des hunnischen, awarischen und hephthalitischen Namensstoffes sowie der in byzantinischer Aufzeichnung auf uns gekommenen madjarischen Würdenamen türkischen Ursprungs, bzw. des mongolischen Namensgutes der Wert der Arbeit hätte beträchtlich sinken müssen. Diese möglichst weite Ausbreitung der sprachlichen Grenzen hat aber andererseits mit sich gebracht, dass gelegentlich auch zweifelsfrei iranische Namen (z. B. *Ἀρβασούνης*) in das Namenregister kamen, sogar in Fällen, wo infolge der Verwendung des verallgemeinernden «Hunnen»-Namens nicht einmal eindeutig nachgewiesen werden kann, ob die Träger des Namens «Türken» waren. Dies lässt sich allerdings lediglich von einem verschwindenden Bruchteil des riesigen Namensstoffes behaupten, und auch in solchen Fällen ist es ein leichtes, aus Moravesiks Anmerkungen und bibliographischen Verweisen festzustellen, was für unsichere Momente sich an die fraglichen Namen knüpfen. Wir unsererseits halten es jedenfalls für richtig und wichtig, dass Moravesik auch in diesen Zweifelsfällen eine möglichst grosse Vollständigkeit vorschwebte und, dass er unabhängig von der sprachlichen Herkunft alle Würde-, Personen- und Stammesnamen, geographischen Namen und Sprachreste sonstiger Natur in Anspruch nahm, die im Zusammenhang mit den einzelnen Völkern irgendwie zu ermitteln waren.

Den zweiten Hauptabschnitt des 1. Bandes bildet die Beschreibung der in Frage kommenden byzantinischen Quellen und der Forschungsmethoden der Byzantinologie (1, 165—200). Bei der Beschreibung der Quellen führt Moravesik zuerst die allgemeine Charakteristik der Einzelgattungen an, dann die auf sie bezügliche Literatur (1, 165—185). Unter den handschriftlichen Werken hat Moravesik ausser den zeitgeschichtlichen Monographien und den Weltchroniken auch die kirchengeschichtlichen Werke und die historischen Dichtungen bearbeitet. Neben den Quellen erzählenden Charakters wurde hagiographischen Schriften, Briefen, kirchlichen und weltlichen Homilien und Gelegenheitsgedichten ebenfalls eine grosse Beachtung gewidmet; auch dieses Verfahren wurde durch die Erschliessung reicher Materialien über die Nomaden bestätigt. Auch die vom Verfasser herangezogenen Erzeugnisse der theologischen Literatur enthalten Angaben über die Nomaden; dasselbe gilt von Bischofslisten, Synodalschriften und den einzelnen Stücken der taktischen bzw. strategischen Literatur sowie gewissen Notizensammlungen. Unter den von Moravesik bearbeiteten handschriftlichen Quellen nehmen die Urkunden und die Papyri einen besonderen Platz ein. Die handschriftlichen Quellen werden vom epigraphischen Material, von Münzeninschriften und Siegellegenden ergänzt. Wie das bereits in der Kritik der ersten Auflage wiederholt hervorgehoben wurde, besteht eine der Hauptstützen des Moravesikschen Werkes gerade in der staunenswerten Vollständig-

keit seiner Stoffsammlung. In der neuen Auflage konnte dann der Verfasser diese Vollständigkeit seiner Stoffsammlung durch die Bearbeitung einiger, sonst nicht entscheidend wichtiger weiterer Quellen praktisch gesehen auf die höchste erreichbare Stufe gehoben, die man sich in unserer Zeit denken kann.

Den grössten Teil des ersten Bandes nimmt die Beschreibung der einzelnen Quellen in alphabetischer Anordnung nach den Vornamen der Autoren in Anspruch (1, 201—580). Die Stichwörter enthalten Angaben über den Lebenslauf des Verfassers der betreffenden Quelle und über sein Werk sowie die wichtigsten Daten über Textüberlieferung, Ausgaben und Übersetzungen, des weiteren auch die Belegstellen über die «Türken». Nach den Stichwörtern steht je eine breit angelegte bibliographische Aufzählung der zusammenfassenden wie auch der Teilfragen behandelnden Literatur über den Autor und sein Werk. Der Wert des ganzen Moravesikschen Buches wird in der internationalen byzantinologischen Forschung in erster Linie auf Grund dieses grossen Kapitels angeschlagen. Bereits F. Dölger konnte anhand der ersten Auflage feststellen, indem er auf die entsprechenden Abschnitte der klassischen Literaturgeschichte Krumbachers Bezug nahm, die veralteten Kapitel Krumbachers liessen sich durch Moravesiks Werk äusserst vorteilhaft ersetzen. In diesem grossen Kapitel kommen die Vorzüge des Moravesikschen Verfahrens in der Arbeit am deutlichsten zum Ausdruck. Der Verfasser hat nämlich gleich am Anfang seiner Arbeit bemerkt, dass seine geplante Arbeit auf Grund der vorhandenen Ausgaben byzantinischer Texte nicht durchzuführen ist. Deshalb hat er die Unmenge der Handschriften einer ausserordentlich breiten Durchforschung unterzogen und er war auch im weiteren bestrebt, die Probleme der einzelnen Rudimente bzw. der Quellen stets anhand der Handschriften selbst zu klären. Bei der Untersuchung der Handschriften wich Moravesik nicht einmal vor den vielfach kaum überwindlichen Schwierigkeiten aus. Dies geht auch aus seinen textkritischen Anmerkungen zu den einzelnen Sprachresten klar hervor, die fast immer auf Autopsie beruhen. Ebenfalls kennzeichnend ist für Moravesiks Arbeitsmethodik, dass er vor den Problemen der einzelnen Quellenwerke nicht Halt macht, sondern seine Stellungnahme stets in Anbetracht der wichtigsten und authentischsten Angaben, nüchtern und vorsichtsvoll formuliert. Auf diese Weise bietet Moravesik, ohne dabei in Teilfragen zu ersticken, kurz und bündig einen soliden Bericht über die Verfasser der einzelnen Werke, über ihre Entstehungszeit, ihre Quellen, ihren Stil, ihre sprachlichen Probleme sowie über die Wechselbeziehungen der verschiedenen Quellen. Die Handhabung des Bandes wird besonders durch die am Schluss zusammengestellten Register erleichtert: eines davon fasst die Quellen zusammen (1, 581—592) und ermöglicht mit seinen Verweisen das Auffinden der Quellen selbst dann, wenn der Verfasser der Quelle unter verschiedenen Namen bekannt ist und seine Feststellung in der alphabetischen Anordnung somit problematisch erscheinen könnte; ein zweites Register (1, 593—607), das in der ersten Auflage noch fehlte, ordnet die Handschriften der Quellen gemäss ihren Fundstellen an, während ein drittes (1, 607—609) die Belegstellen der Völkernamen anführt.

Im zweiten Band wird das Onomastikon selbst durch ein Verzeichnis der Abkürzungen der Quellen und der Titel der einschlägigen, oft zitierten Literatur eingeleitet (2, VII—XXI). Anschliessend gibt ein Kapitel die sprachliche Charakteristik der behandelten Sprachreste (2, 1—23). Hier wird auch erörtert, unter welchen Umständen die einzelnen Sprachrelikte nach Byzanz gekommen waren (Botschaften, offizielle Dolmetscher, in Byzanz sesshafte Barbaren, dynastische Eheschliessungen zwischen Byzanz und den Barbaren, Handelswege). In diesem Kapitel werden auch jene barbarischen Sprachreste untergebracht, die die Byzantiner nicht im Original übernommen, sondern durch eigene Entsprechungen in griechischer Sprache ersetzt hatten, ferner auch die, welche nur in griechischer Übersetzung auf uns gekommen sind. Ebenfalls hier werden jene Reden barbarischer Herrscher behandelt, welche lediglich in Bruchstücken griechischen Übersetzungen erhalten sind. Eingehend bespricht Moravesik die byzantinischen Archaisierungen von Völkernamen (2, 13—18) und teilt anschliessend den Wortlaut einiger barbarischen Sprachreste in griechischer Aufzeichnung mit (2, 18—23).

Das zweite Kapitel ist der Frage der sprachlichen Überlieferung der Rudimente gewidmet, u. a. den stereotypen Wendungen, mit welchen die byzantinischen Autoren die Fremdwörter einzuleiten und zu erklären pflegten. Nachher fasst eine Tabelle zusammen, was für Laute in den Aufzeichnungen barbarischer Sprachangaben den griechischen Buchstaben entsprechen können und was für häufige Erscheinungen des Lautwechsels in den griechischen Aufzeichnungen barbarischer Wörter zu belegen sind. Im weiteren befasst sich Moravesik mit den Fragen der Betonung und der Morphologie der übernommenen Wörter (2, 37—41). Das dritte Kapitel enthält einen kurzen Abriss der paläo-



graphischen Probleme der byzantinischen Handschriften (2, 41—49). Zur Veranschaulichung teilt Moravesik Textproben aus 9 Handschriften in Photokopien mit sowie ihre Umschrift und einen Verweis auf die häufigsten Schreibfehler.

Der Grossteil des zweiten Bandes wird vom eigentlichen Onomastikon eingenommen (2, 51—350). Hier liegen die barbarischen Sprachreste in ungefähr 2500 alphabetisch angeordneten Stichwörtern vor. Die einzelnen Lemmata bringt Moravesik in ihrer authentischsten Form, teilt aber auch sämtliche, irgendwie zu bedenkende handschriftliche Varianten mit. Diesen folgt eine knappe Beschreibung des Stichworts, die nicht nur die Bedeutung des Wortes enthält, sondern zugleich die Zeit angibt, aus welcher das fragliche Wort stammen mag. Im Falle von Völkernamen, die am angeführten Ort verallgemeinert gebraucht werden, weist Moravesik auch darauf hin, auf welches barbarische Volk der betreffende Namen zu beziehen ist. Dies war vielfach (z. B. bei den Völkernamen *Οὐννοι*, *Σκύθαι* und *Τούρκοι*) erst nach einer mühsamen und langwierigen Arbeit der Vorbereitung möglich. Es ist aber über allen Zweifel erhaben, dass Moravesik auch darin zu verlässlichen Ergebnissen gelangen konnte. Ausserdem wurden in der neuen Auflage diesbezüglich manche Irrtümer der ersten richtiggestellt. Die allgemein angenommenen oder von einzelnen Forschern vorgeschlagenen Etymologien der verschiedenen Sprachreste verzeichnet Moravesik unter der Abkürzung H (= Herkunft). Ist die Etymologie problematisch, so steht ein Fragezeichen daneben. Wenn zu ein und demselben Wort mehr Etymologien veröffentlicht worden sind, führt Moravesik oft mehrere von ihnen an. In Fällen, wenn ein und derselbe Name von mehreren Personen oder Völkern getragen wurde, kommen die Angaben unter arabischen Zahlen verzeichnet, in einer übersichtlichen Anordnung zu stehen.

Bereits die unter den einzelnen Stichwörtern des Onomastikons verzeichnete Literatur lässt die von Moravesik geleistete riesige Vorbereitungsarbeit begreifen. Es gibt wohl nur äusserst wenige Werke byzantinologischer oder turkologischer Natur, die in der Vollständigkeit ihrer bibliographischen Verweise den Byzantinoturcica nahekommen. Man sieht hier nicht nur das gewöhnliche Material der westlichen kritischen Literatur, sondern gleichzeitig den ungemein einschlägigen Stoff der byzantinologischen, turkologischen, archäologischen und historischen Literatur der balkanischen und der osteuropäischen Länder. Moravesik verstand es vortrefflich, mit staunenswerter Akribie eine Sammlung von Belegen der russischen und sowjetischen, serbischen, neugriechischen und ungarischen Fachliteratur anzulegen, die betreffs der Fülle ohnegleichen dasteht. Diese tiefgehende Kenntnis der internationalen Fachliteratur ist sogar in den übrigen Zweigen der philologischen Literatur fast beispiellos. Ohne Übertreibung dürfen wir feststellen, dass Moravesiks Byzantinoturcica sowohl für die internationale byzantinologische, als auch für die orientalistische und historische Forschung unüberschätzbar sind. Die neue, wesentlich umgearbeitete Auflage wird zweifelsohne für lange Zeit ein unentbehrliches Hilfsmittel der betreffenden Studien bleiben, deren Vertreter sich samt und sonders verpflichtet fühlen, dem Institut für griechisch-römische Altertumskunde der Deutschen Akademie der Wissenschaften für die Veröffentlichung der neuen Auflage dieses wichtigen Werkes ihren aufrichtigsten Dank zu zollen.

Nachstehend gestatten wir uns bloss einige Anmerkungen zu Teilfragen hinzuzufügen.

Zu den Hauptstärken der Arbeit gehört, wie es bereits oben erwähnt wurde, die tiefe Kenntnis des handschriftlichen Materials. Es würde einem keineswegs leicht fallen, dem Verfasser hier Mängel nachzuweisen, höchstens einige wenige, deren Tragweite jedoch minimal ist. So führt Moravesik z. B. das 3. Buch des Pseudo-Callisthenes und damit das Namenregister am Ende des abschliessenden Kapitels des ganzen Romans (I, 466) nach der «Notitia de populis A» betitelten Leidener Handschrift (Vule. 93) an, die die Rezension des Alexanderromans vertritt. Dies ergänzt er noch mit einer von ihm entdeckten Variante (Cod. Vat. 952, saec. s. XV, fol. 176v—177r) die ausschliesslich dieses Namenregister enthält. Den abschliessenden Teil der fraglichen Liste teilt jedoch J. Zacher (Pseudo-Callisthenes. Halle 1867, 21) auch nach der Handschrift R mit, die übrigens die Rezension γ des Romans vertritt (Cod. Barocc. № 20, saec. XIV): *Αλγυπτίους, τοῖς κατοικοῦσι τοῖς σκοτεινοῖς τόποις, Ἑβραίους, Θριμβήτας, Κούσκους, Χαζάρους, Βουλγάρους, Χονιάβους, Πίνσας, Αἰθίοπας, καὶ Ῥωμαίους, τοὺς νικητὰς στρατιώτας, τοὺς δὲ λοιποὺς χωρὶς πολέμου ὑπετάξαν, καὶ πόρους ἐτέλεσαν*.

An einer Stelle der Handschrift B (III, 29), die die Rezension β des Alexanderromans vertritt, wird am Schluss des an Olympias gerichteten Briefes im Gegensatz zu allen übrigen Varianten erwähnt, dass Alexander der Grosse nach der Sperre der unreinen Völker zwischen Türken und Armeniern seinen Zug fortsetzte. Ebenfalls hier findet der

türkische Herrscher Erwähnung (Ps. Call., ed. Müller, S. 143): *Λεχώρησα δὲ ἀνὰ μέσον Τούρκων καὶ Ἀρμενίων, κάκειθεν ὥρησα εἰς αὐτοὺς ὡς λέων εἰς θήρας, καὶ ἀπέκτεινα ἐν ῥομφαίᾳ ἅπαντας αὐτῶν καὶ τὸν αὐτῶν βασιλέα καὶ ἐσκόλευσα τὰ μέληθρα αὐτοῦ, τοῦ καλονομένου Κάνου, καὶ ἐπέβη εἰς τὰ αὐτοῦ βασίλεια. Ἐξρον δὲ ἐκεῖ καὶ Κανδάβην τὸν υἱὸν Κανδάκης τῆς βασιλείας Ἰνδικῆς χώρας σὺν τῇ αὐτοῦ γυναικὶ ἐν οἴκῳ ἡσφαλισμένους. Καὶ ἐξελὼν αὐτοὺς ἐπυνθανόμην παρ' αὐτοῦ πῶς ἐχειρώθη ὑπ' αὐτῶν, καὶ ἀπεκρίθη λέγων, ὅτι «Πρὸς θήραν ἐξῆλθον εὐφρανθῆναι βουλόμενος σὺν τῇ ἐμῇ γυναικὶ ἐπὶ χώρας ὁδεύοντες, ἔχων μετ' ἐαυτοῦ πεντακοσίους παῖδας μετὰ λεοντοπάρδων καὶ κυνῶν καὶ ἱερῶν. Καὶ ἄφνω ἐπέβησαν εἰς ἡμᾶς καὶ ἀπέκτειναν τοὺς σὺν ἐμοὶ ἅπαντας, ἐμὲ δὲ χειρῳάμενοι καὶ τὴν ἐμὴν σύζυγον ἡγάγον πρὸς τὸν ἐκείνων βασιλέα, καὶ ἐφρούρησεν ἡμᾶς βουλόμενος θυσίασαι τῷ ἐαυτοῦ θεῷ. Καὶ νῦν καλοκαγαθία παρήγαγέ σε ἐνταῦθα, καὶ ἰδοὺ ἐσμέν ἐνώπιόν σου, δέσποτα παγκράτιστε.» Καὶ ἐκέλευσα φυλαχθῆναι αὐτοὺς καὶ παντοίας τιμῆς ποιῆσαι αὐτοῖς, καὶ μεθ' ἡμέρας δύο ἀπέστειλα αὐτοὺς πρὸς Κανδάκην τὴν βασιλίссαν.*

Von byzantinologischer Seite wurde bereits die Meinung geäußert, dass in den bibliographischen Zusammenfassungen der Byzantinoturcica bisweilen ein ungleichwertiges Nebeneinander zu beobachten ist (Dölger: Byz. Zeitschr. 1958: 381). In einer Arbeit, die auch bibliographische Aufgaben zu lösen hat, lässt sich das naturgemäss kaum vermeiden. Trotzdem scheint es uns auch, in einigen Fällen hätte der Verfasser sogar die kurze Anführung von Hypothesen, die sonst auch seiner Meinung nach nicht stichhaltig sind, ruhig unterlassen können. So weist Moravesik z. B. — wenn auch unter einem Fragezeichen — unter dem Lemma *Στεμβιχάγαν* auf den bizarren Erklärungsversuch W. Haussigs (II: *Siambi-qayan?*) und auf die dort vorgeschlagene Emendation (*Στεμβιχάγαν*) hin, obwohl sich die gesamte Fachliteratur einig ist, dass die alte, auch von Moravesik angeführte und allgemein gutgeheissene Deutung (II: *Istāmi-qayan*) weder historisch, noch sprachlich einem Zweifel unterliegt. Ebenfalls hätte sich die Aufnahme der hypothetischen Emendation *Στεμβιχάγαν* in die Lemmata (S. 275: mit Verweis auf die richtige Lesart *Στεμβιχάγαν*) erübrigen können. Nach der allgemein anerkannten Ansicht lässt sich der Name *Σπαρ-ζευγόν* sowohl historisch, als auch sprachlich einwandfrei mit dem westtürkischen Würdenamen *Išbara-jergu* identifizieren. Somit scheint der Verweis auf die Haussigsche Emendation (*Σπαρζευγόν*, II: *Sparsānūn*) auch hier überflüssig. Genau dasselbe gilt von dem übrigen Teile der Haussigschen Lesungen (vgl. *Ἐβτέλ* u. dgl.). Auch sonst hätte es wohl keinen Schaden angerichtet, wenn die Anführung der unter H aufgezählten, des öfteren absolut veralteten und willkürlichen Emendationen, bzw. der auf diesen beruhenden oder aus linguistischen Gründen offensichtlich falschen Erklärungen weggeblieben wären, um so mehr, als sie weder die Meinung des Verfassers, noch die der allgemeinen Fachliteratur widerspiegeln. Ohnehin hat die wissenschaftshistorische Vollständigkeit nicht zu den Zielsetzungen des Werkes gehört. Die Tabelle über die Buchstabenentsprechungen türkischer Laute nebst einigen Beispielen (2, 31–36) lässt die mit den barbarischen Formen verbundenen sprachlichen Probleme zumeist ausser acht, obgleich es nicht in Zweifel gezogen werden kann, dass erst die genaue Feststellung der Lautung des übernommenen Originals ermöglicht, die byzantinischen Formen sprachlich zu deuten. In der Grosszahl der Fälle haben wir demnach nicht nur mit den auf der Tabelle angegebenen ursprünglichen Lautformen, sondern auch mit anderen möglichen ursprünglichen Lautungen zu rechnen. Um ein einziges Beispiel zu nennen: die Form *Ἀμβαζούκης* gibt einen wohlbekannten iranischen Namen wieder, wozu wir eine allgemein anerkannte Etymologie (*\*an-bazuk*) besitzen. In der iranischen Form ist also der in der Tabelle angeführte Lautwert [f] gar nicht vorhanden. Ähnliche Beispiele liessen sich aber fast aus sämtlichen Gruppen der Tabelle heranziehen. Es heisst also, dass die hier angeführten Entsprechungen nicht als «regelrecht» gelten dürfen und sie lassen sich auch zur allgemeinen Orientierung erst nach gewissen Einschränkungen verwenden. Viel wichtiger ist dagegen jene philologische Auskunft, die Moravesik sonst in seinem Werk über die einzelnen Sprachreste, die Umstände ihrer Aufzeichnung, über die gelegentliche Vermittlung, die Zeit der Aufzeichnung und die handschriftlichen Varianten usw. gibt, da sie die sprachliche Erklärung der griechischen wie auch der barbarischen Formen tatsächlich weitgehend erleichtert. Anhand der Gräzisierung barbarischer Wörter wäre es nicht umsonst gewesen, auch die Einwirkung der Septuaginta zu erwähnen (2, 37). Es kann nämlich kaum bezweifelt werden, dass Formen wie *Ἀβιμέλεξ*, *Νεφθιλίτι*, und *Ζιέβηλ* abhängig sind von der biblischen Form *Ἀβιμέλεξ*, von der Namensform *Νεφθολέιμ* und von biblischen Namen mit auslautendem *-ηλ*. Moravesik ist der Ansicht, auch byzantinisch *Μεγάλη Βουλγαγία* gehöre zu den griechischen Ausdrücken, die einem barbarischen Original genau entsprechen (2, 9–10). Solche Namen (wie *Magna Graecia* u. dgl.) sind uns jedoch auf griechisch-lateinischem

Boden in grosser Anzahl bekannt, aber wir sind bisher noch gar nicht imstande, ihren türkischen Ursprung auch durch ein einziges türkisches Beispiel nachzuweisen. Es ist also angebracht, wenn wir sowohl bei der Bezeichnung *Μεγάλη Βουλγαρία*, als auch im Zusammenhang mit dem arabischen Ausdruck *Bulgār al-a'zam*, was ebenfalls «Gross-bulgarien» bedeutet, eine ursprünglich griechische Wendung bzw. deren arabische Übersetzung ins Auge fassen. Die bulgarische Landnahme an der Donau war eine allgemein bekannte Tatsache in Byzanz und die Legende über die Landnahme der Bulgaren gelangte gerade aus Byzanz zu den Arabern und den Armeniern (Ps. Moyses Xorenacis Geographie). Es ist bemerkenswert, dass die Legende der bulgarischen Landnahme aus einer byzantinischen Quelle und durch mittelpersische Vermittlung sogar in Syrien bekannt war.

K. UZEGLÉDY

F. BÖMER: UNTERSUCHUNGEN ÜBER DIE RELIGION DER SKLAVEN IN GRIECHENLAND UND ROM. Erster Teil: DIE WICHTIGSTEN KULTE UND RELIGIONEN IN ROM UND IM LATEINISCHEN WESTEN. — Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1957. Nr. 7. Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, in Kommission bei Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, 1958. 206 Seiten.

Es ist über die Religiosität der antiken Welt im allgemeinen, und darunter besonders über Roms Religiosität schon sehr viel geschrieben worden, und es werden in der allerletzten Zeit beinahe von Tag zu Tag sowohl Teilstudien als auch zusammenfassende Werke über die hierbezüglichen Fragen veröffentlicht. Eine besondere Beachtung verdient von diesen Werken Franz Bömers Monographie über die Religiosität der römischen Sklaven. Das Interesse, das der Leser diesem Werk entgegenbringt, gilt dem Gegenstand selbst. Trotz der grossen Vergangenheit und des Reichtums der Forschung liest man verhältnismässig weniger von den Verbindungen der römischen Gesellschaft und Religion, über die gesellschaftlichen Beziehungen der einzelnen römischen Kulte und vor allem über die Religiosität der unteren Volksschichten und darunter gerade über diejenige der Sklaven. Bömer hat bis zu einem gewissen Grade Recht, wenn er behauptet, dass die zusammenfassenden Werke über die griechische und römische Religion eigentlich nur die offiziellen Kulte beachtet hätten, die jedoch naturgemäss an die herrschenden Klassen gebunden gewesen wären, und dass man über die Religiosität der Sklaven meistens nur negative Tatsachen festgestellt hätte: wo und inwiefern diese Religiosität von der «eigentlichen», d. h. von dem offiziellen Kult abweichend wäre. Und doch wäre es verfehlt, das religiöse Leben irgendeiner Gesellschaft — die mit der eigenen Herrscherklasse keineswegs identisch ist — bloss auf die Religiosität dieser herrschenden Klasse beschränken zu wollen. Man wird eben deswegen Bömer darin unbedingt Recht geben müssen, dass die Untersuchung des Kultlebens der unteren Volksschichten ebenso wichtig und bedeutend, wie die Erforschung des offiziellen Kultes wäre. Besonders gilt dies für die bisher noch keineswegs genügend bearbeitete Religiosität der römischen Sklaven. Mit diesem schweren und vielseitigen Problemkreis beschäftigt sich Bömers Buch, das sowohl wegen seiner mit grosser Gründlichkeit, origineller Betrachtungsart und Stil geschriebener Kapitel, als auch wegen der reichhaltigen, stellenweise sogar überraschenden Ergebnisse als ein wichtiges Quellenwerk nicht nur der römischen Religionsgeschichte, sondern auch als diejenige der Gesellschaftsgeschichte überhaupt gelten darf.

Das Interesse des Lesers wird durch die lehrreiche methodologische Grundlegung des Werkes nur noch gesteigert. Die Werke der antiken Autoren, da diese mehr oder weniger an die herrschenden Klassen gebunden waren, verraten nicht viel von den Sklaven und von ihrem religiösen Leben. Eben deswegen — obwohl Bömer auch die gelegentlichen Hinweise der Autoren sehr sorgfältig ausnützt — bilden das wichtigste Quellenmaterial für das Problem die inschriftlichen Denkmäler. Diese erscheinen zwar infolge ihrer ziemlich stereotypen Art als bloss formale Erfüllungen von religiösen Verpflichtungen, und sie verraten auf den ersten Anblick nicht viel von der «lebendigen» Religion, aber Bömer ist der Ansicht, dass schon die bloss Tatsache in sich, dass man nämlich durch diese Inschriften von Gelübden weiss, dafür spräche, dass das Verhältnis zu der Gottheit im Leben derjenigen, die das Gelübde geleistet hatten, keineswegs etwas alltägliches war; diese Inschriften sollten mindestens den Anspruch eines guten Verhält-

nisses zu den Göttern zum Ausdruck bringen. Auf alle Fälle verwirklicht das vorliegende Werk die Ausnützung der inschriftlichen Angaben für die Religion- und Gesellschaftsgeschichte sehr geschickt, ja seine Methode darf diesbezüglich für alle diejenigen, die hauptsächlich mit epigraphischem Material arbeiten, geradezu als vorbildlich gelten.

Zunächst wird in Bömers Werk unter dem Titelwort «Vorfragen» das gegenseitige Verhältnis der Sklaven und der «Diener» mit sakraler Funktion zueinander behandelt. Wohl gingen die aus den Kultverbänden bekannten *ministri* hauptsächlich aus Sklaven hervor, aber es konnten ihnen auch Freigeborenen angehören, ebenso wie auch die über den vorigen stehenden *magistri* nicht nur Freien sondern zum Teil auch Sklaven sein konnten. Bömer legt schon hier seine später oft wiederholte Hauptthese fest, wonach die Religiosität der Sklaven von derjenigen der Freien der unteren Schichten nicht zu trennen sei. Dafür spricht auch die Tatsache, dass die Zahl der nur aus Sklaven zusammengesetzten Verbände (einiger kaiserzeitlichen *collegia*) verschwindend klein gegenüber solchen anderen Verbänden ist, die sowohl Sklaven als auch Freien zusammenfassten, und selbst die nachweisbaren rein aus Sklaven bestehenden Kultgemeinschaften bildeten sich nicht so sehr aus religiösen, eher aus gesellschaftlichen ja aus ethnischen Gründen. Es sei im Zusammenhang mit den *ministri* die Feststellung hervorgehoben, dass diese in der römischen Religion nie «Gottesdiener», sondern die Diener des Staates bzw. diejenigen der Kultgemeinschaft sind, die den Staat den Göttern gegenüber vertritt.

Der grösste Teil des Buches ist den unter dem Gesichtspunkt der Religiosität der Sklaven bedeutendsten Kulturen gewidmet; zunächst werden die sog. «kleinen» Gottheiten und die mit diesen mehr oder weniger verbundenen Kultgemeinschaften untersucht, und dann die «grossen» Gottheiten unter dem Gesichtspunkt der Sklaven» erörtert.

Unter den «kleinen» Gottheiten liest man zuerst über den Kult der *Lares*. Ihr Kult gehörte ursprünglich in die Familiengemeinschaft, die um den Paterfamilias Freien, Liberti und Sklaven gleichermassen zusammenfasste. Die Familia löste sich jedoch infolge des Urbanisierungsprozesses im 3. und 2. Jahrhundert v. u. Z. auf: das Familienhaupt zog in die Stadt, und die sowohl gesellschaftlich als auch religiös auf sich überlassenen Sklaven und Liberti machten den Kult des Lar familiaris immer mehr zu ihrem eigenen, da ja der *vilicus*, der das Familienhaupt in seiner Abwesenheit im Kult zu vertreten hatte, sowieso aus ihrem Kreise hervorging. Es ist auch bezeichnend, dass viele kaiserzeitlichen *Lares*-Inschriften durch je einen *vilicus* gestellt wurden. Wohl wurde dieser Kult von Augustus reorganisiert, aber die Verehrung der *Lares Augusti* auf den *compita* fiel von dieser Zeit ab endgültig den *collegia* der unteren Volksschichten zu. So wurde der Kult der *Lares*, der einst innerhalb der *familia* alle vereinigt hatte, in der Kaiserzeit ausgesprochen für die unteren Volksschichten charakteristisch.

Der Frage der *familia* widmete Bömer ein Sonderkapitel. Diese ursprünglich auch in religiöser Beziehung grundlegende Gemeinschaft wurde infolge eines Auflösungsprozesses, der schon im Zusammenhang mit den *Lares* angedeutet wurde, in der Kaiserzeit zu einer Vereinigung der «Schicksalsgenossen», d. h. sie fasste die wirtschaftlich ungefähr gleichgestellten Vertreter je eines Gewerbebezuges zusammen, und sie war nach der Ansicht des Verfassers gar nichts anderes als eine Abart der *collegia funeraticia*. Im Leben dieser Gemeinschaften, die gleichermassen Sklaven und auch Liberti zusammenfassten, wurden die religiösen Gesichtspunkte zu Gunsten der gesellschaftlichen Zielsetzungen in den Hintergrund verdrängt.

Eines der besten Kapitel des Buches ist dem Gott *Silvanus* gewidmet. Es ist Bömer gelungen, überzeugend nachzuweisen, dass dieser Kult nach dem Zeugnis des ausserordentlich reichen und vielartigen Inschriftmaterials in wahrer und lebendiger Religiosität wurzelte, vielmehr als die in mancher Hinsicht bloss formalere Verehrung der *Lares*. Der Verfasser ist der Ansicht, dass sich gerade dieser Kult am meisten auf den Kreis der Sklaven bzw. noch mehr auf denjenigen der Liberti beschränkt hatte, und dies auch schon um so mehr, da er ohne jeden offiziellen Charakter naturgemäss den unteren Volksschichten wohl am nächsten stand. Die massenhafte Teilnahme der Liberti an diesem Kult zeigt auch in diesem Fall, dass nicht die Religiosität der Sklaven sondern diejenige der unteren Volksschichten eine Einheit gegenüber den offiziellen Kulturen bildet. Auch unter den Mitgliedern der *collegia*, die sich zur Verehrung des *Silvanus* zusammensetzten, begegnet man gleichermassen Liberti und Sklaven. *Silvanus* soll nach der Ansicht des Verfassers, «wenn auch nicht eine Klassen-, so aber doch eine Standesgottheit des tiers état» gewesen sein.

Wie Bömer von dem Kult der *Lares* zu der *familia* gelangt war, so führt er seinen Leser von dem Kult des Gottes *Silvanus* zu dem Kreis der *collegia funeraticia*. Diese bildeten sich seiner Ansicht nach von den sich auflösenden *familia*-Verbänden aus: die

auf sich überlassenen Sklaven und kleinen Leute taten sich in eigene Gemeinschaften zusammen, um in diesen Schutz und Sicherheit zu suchen, und vor allem, um sich durch diese nach ihrem Tod beerdigen zu lassen. Wie jedoch diese Verbände ihr Entstehen nicht religiösen sondern gesellschaftlichen Bedürfnissen und Notwendigkeiten verdankten, so spielten dieselben auch später vor allem soziale Rollen. Es ist bezeichnend, dass die Inschriften, die solche *collegia* erwähnen, verhältnismässig selten von Gelübden an irgendeine «Schutzgottheit» sprechen, um so häufiger begegnet man jedoch Grabsteinen, die solche *collegia* für ihre Mitglieder stellen liessen. Die Mitgliedschaft solcher *collegia* bestand ausser Sklaven und *Liberti* von freigebohrnen armen Personen. Die Angehörigen der herrschenden Klassen hielten sich von diesen Verbänden fern, höchstens traten sie als Patrone von ihnen auf.

Die Entwicklung der «kleinen» Gottheiten, wie auch diejenige der mit diesen verbundenen Gemeinschaften zeigt im allgemeinen die Tendenz an, dass sich diese in fortschreitendem Masse auf die Kreise der unteren Volksschichten beschränkten. Völlig anders ist es mit den Kulturen der sog. «grossen Gottheiten»; diese hatten mit der Zeit immer weniger Beziehungen zu denselben vorerwähnten Volksschichten.

Von den «grossen Gottheiten» erörtert Bömer zunächst die Gestalt des *Juppiter Liber*, der für die frühere Forschung im allgemeinen als eine Art «Freiheitsgott» der unteren Volksschichten galt. Der Verfasser geht hier auf die vielumstrittene Ursprungsfrage dieses Kultes ausführlicher ein. Da seine Auffassung in diesem Punkt von den früheren Ansichten abweicht und dabei — wie uns scheint — beruhigender ist, glauben wir seine Gedanken hier eingehender besprechen zu dürfen, und dies umso mehr, da es sich hier eigentlich um die wichtige Frage nach der Herkunft des römischen *Liber*-Kultes handelt. Wie bekannt, es gibt in der einschlägigen Fachliteratur zwei entgegengesetzte Meinungen über diese Frage: nach Wissowa wäre der ursprüngliche Gott *Juppiter Liber* gewesen, von dem der selbständige *Liber* als ein Gott der Freiheit später «abgespalten» wäre; dagegen wäre nach Altheim der Gott *Liber* gar nichts anderes, als der von Griechenland nach Italien «importierte» griechische *Dionysos Eleutherios*. Es ist sehr lehrreich, wie Bömer auf den gemeinsamen Ausgangspunkt dieser beiden Theorien hinweist, namentlich auf die Übersetzung des Namens *Liber* mit «frei» einerseits, und auf den Verzicht der Datierung des Quellenmaterials andererseits. Dagegen gäbe es seiner Ansicht nach gar keinen Beweis dafür, dass der Name *Liber* im Kreise der italischen Bevölkerung auch ursprünglich den Sinn «frei» gehabt hätte.<sup>1</sup> Auf der anderen Seite liesse sich der Kult des *Juppiter Liber* erst vom 3. Jahrhundert ab belegen,<sup>2</sup> während der selbständige *Liber* von dem Kreise der *aventinischen Trias* schon aus früheren Zeiten bekannt wäre. Einen *Dionysos Eleutherios* hätte es nach Bömer überhaupt nie gegeben; eine Verbindung des *Dionysos* mit dem Freiheitsgedanken liesse sich in *Hellas* erst nach der römischen Eroberung beobachten, aber selbst dann hätte sie gar keine besondere Bedeutung. Dagegen liesse sich die Verehrung des *Zeus Eleutherios* auf das Zeitalter des «Freiheitsrausches» nach dem Sieg über die Perser zurückführen. Diesen letzteren Gott hätte man im 3. Jahrhundert nach Italien gebracht, und er konnte nur deswegen *Juppiter Liber* heissen, weil man den Gottesnamen *Liber* zu dieser Zeit schon als mit *Eleutherios* gleichbedeutend verstand. Der Aspekt des «Freiheitsgottes» hätte sich also auf diese Weise bloss auf «etymologischer» Grundlage mit *Liber* verbunden. Das Bild des griechischen *Dionysos* sei dagegen von dieser Gottesvorstellung aus beeinflusst worden, d. h. *Liber* als ein Gott der Fruchtbarkeit und des Weines verschmolz mit *Dionysos*, und als die Römer *Hellas* besetzten, kam auch *Dionysos* unter dem Einfluss des italischen Gottes in Beziehung mit der Freiheit. Was ferner *Juppiter Liber* und die Sklaven betrifft, weist Bömer nach, dass dieser Kult nur im 2. Jahrhundert blühte, in der Kaiserzeit schon völlig verblasste, und sein auch früher nicht besonders bedeutender Zusammenhang mit den Sklaven bzw. den unteren Volksschichten völlig verwischt wurde. *Juppiter* selber blieb immer ein offizieller Gott der Herrscherklasse.

Die Verehrung der *Fortuna* umfasste zweifellos alle Schichten der antiken Gesellschaft. Aber es ist auffallend, wie diese Göttin im Zeitalter der späten Republik und in der frühen Kaiserzeit — mindestens in Italien — eine hervorragende Rolle im religiösen Leben der Sklaven und überhaupt in demjenigen der unteren Volksschichten gespielt

<sup>1</sup> Diesen Gottesnamen zusammen mit *Libera* verband A. BLUMENTHAL mit den Bedeutungen «Sohn» und «Tochter», *RhM* 87 (1938) 273 f. Über die Schwierigkeiten der Deutung *Liber* = «frei» siehe neuerdings A. BRUHL: *Liber pater*, Paris 1953 22 f.

<sup>2</sup> Die bekannte Inschrift *Iuvēis iuvfreis* datiert der Verfasser — nach E. VETTER — auf das Ende des 3. Jahrhunderts v. u. Z.

hatte. Später beschränkte sich jedoch ihr Kult immer mehr auf den Kreis der herrschenden Klassen. Dies ist nach dem Verfasser darauf zurückzuführen, dass dieser Kult teils von Anfang an offiziell und darum wenig lebensnah war, und teils, dass im Zeitalter der allgemeinen Unsicherheit die Verehrung einer Gottheit, die die Unsicherheit nur steigerte, im Kreise derjenigen Schichten, die von den Schwierigkeiten am meisten belastet waren, naturgemäss sich keiner allgemeinen Beliebtheit zu erfreuen vermochte.

In der Verehrung der *Bona D* lassen sich nach den Erörterungen des Verfassers der offizielle staatliche Kult einerseits, und der bei den unteren Volksschichten besonders bei den Sklaven nachweisbare Kult andererseits scharf voneinander trennen. Ähnlich ist es im grossen und ganzen auch im Falle der *Mens Bona*, deren Kult jedoch in der Kaiserzeit schon völlig verblasst war.

Zu Bömers überraschendsten Ergebnissen gehören seine Beobachtungen im Zusammenhang mit der *Mithras*-Religion. Die Ansicht, dass die Sklaven Mithras besonders verehrt hätten, lässt sich nicht erhärten: die Anteilnahme der Sklaven an diesem Kult ist gar nicht grösser als diejenige der übrigen Gesellschaftsschichten. Interessant ist die Beobachtung, die sich aus Cumonts und Vermaserens Materialsammlung ergab, dass sich nämlich die Anteilnahme der Sklaven am Mithraskult nur in Italien und in den Donauprovinzen belegen lässt. Am meisten überraschend ist jene Auffassung des Verfassers, dass der Mithras-Kult in der Wirklichkeit gar nicht jenen ihm oft zugeschriebenen «demokratischen», die gesellschaftlichen Gegensätze nivellierenden Charakterzug besessen hätte. Er soll im Gegenteil bis zum Ende eine «adelig-vornehme» Religion geblieben sein, auch wenn dieser Aspekt von ihm später nur in geistiger Beziehung zum Ausdruck kam. Die Argumente, die sich für die «demokratische» Art der Mithras-Religion anführen liessen, sind nicht stichhaltig. Es kommt zwar zweifellos mehrmals — aber nicht oft — vor, dass aus demselben Mithras-Heiligtum sowohl von vornehmen Personen als auch von kleinen Leuten, ja sogar von Sklaven gestiftete Altäre zutage gefördert werden, aber dies allein heisst noch keinesfalls mehr, als dasselbe, was sich auch schon in der Religiosität der altrömischen familia beobachten liess: das Familienhaupt und seine Gesinde nahmen an dem für sie alle bedeutenden Kult gemeinsam teil, ohne dass diese gemeinsame Teilnahme die gesellschaftlichen Unterschiede der Teilnehmer aufgelöst hätte. Es ist keine einzige Inschrift erhalten geblieben, die Herr und Sklave zusammen Mithras zu Ehren gestiftet hätten. Dagegen lässt es sich auf der anderen Seite mehrmals zeigen, dass die Gläubigengemeinden der einzelnen Mithrasheiligthümer nach ihrer gesellschaftlichen Zugehörigkeit je eine geschlossene Einheit gebildet hatten. In Poetovio stifteten in den beiden ersten Mithräen grösstenteils Sklaven der Zollstelle die Altäre, während in dem dritten Soldaten. Und was sollte noch mehr den «antidemokratischen» Charakterzug einer Religion zeigen — fragt Bömer —, als dass sie vor der einen Hälfte der Gesellschaft, vor den Frauen völlig geschlossen blieb? Das entscheidendste in dieser Beziehung ist jedoch die Beobachtung, dass der mithräische Begriff «fratres» — den man oft als ein Argument für die «Brüderlichkeit» der Kultmitglieder, für die angebliche Auflösung der gesellschaftlichen Gegensätze zwischen Armen und Reichen, Sklaven und Freien ins Feld führte — nach dem Zeugnis der Inschriften immer auf gesellschaftlich ziemlich gleichgestellte Personen bezogen wird. Die «Brüderlichkeit» in der Mithras-Religion war also nicht «die alles überbrückende Liebe zum Mitmenschen, die keinen Unterschied zwischen allem macht, was Menschenantlitz trägt, sondern . . . Kameradschaft und Korpsgeist der Anhänger unter ihresgleichen.»

Am Ende seines Buches versucht Bömer die Ergebnisse der Einzeluntersuchungen zusammenzufassen, d. h. ein allgemeines Bild von der Religiosität der römischen Sklaven zu entwerfen. Vor allem stellt er fest, dass diese Religiosität, wie auch die römische Religion selber als ganzes, viel greifbarer als in anderen Gesellschaften, eine Funktion der im Staatssystem verkörpert Ordnung darstellt. Man hielt nun innerhalb dieser gesellschaftlichen Ordnung den Sklaven bloss für eine *res*, aber dennoch galt er in religiöser Beziehung im Sinne des römischen Rechts als *persona*, d. h. er war auf diesem speziellen Gebiet ebenso «frei», wie alle übrigen. Dies kam auch darin zum Ausdruck, dass die Sklaven ebenso ihre staatlich anerkannten eigenen Kulte und Verbände haben durften, wie die Angehörigen der Herrscherklassen; besonders war dies in der Kaiserzeit so, als die Sklavenhaltung den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreicht hatte. Aber diese «Freiheit» führte doch nicht zu der Bildung einer selbständigen «Sklavenreligion», vor allem deswegen nicht, weil die Sklaven die Möglichkeit hatten, infolge einer Befreiung zu Mitgliedern der ausbeutenden Herrscherklasse zu werden. Die sog. Sklaven-Kulte beschränkten sich in der Wirklichkeit nie bloss auf Sklaven, sondern sie umfassten auch Liberti, die an ihren früheren Kulturen auch weiterhin treu festhielten, sowie auch solche freigebornen Armen, die manchmal auch noch unter schlimmeren Verhältnissen als die

Sklaven selber lebten. Ein Unterschied bestand innerhalb der römischen Religion nicht so sehr zwischen der Religiosität der Freien und Sklaven, als vielmehr zwischen derjenigen der Herrscherklassen und der unteren Schichten, d. h. zwischen «Armen und Reichen». Nach dem Verfasser bestand der grundlegende Gegensatz der römischen Gesellschaft nicht in demjenigen der Freien und Sklaven, sondern in dem Gegensatz der Herrscherklassen und der ausgebeuteten Massen, der Sklaven, der ärmeren Liberti, der freigebornen Kleinbauern usw. Aber dieser Gegensatz hob nach Bömer die Einheit der römischen Religion dennoch nicht auf: wohl lässt sich zwar die Religiosität der unteren Schichten in gewissem Sinne den offiziellen Kulte der Herrscherklassen gegenüberstellen, aber sie war dennoch bis zu einem gewissen Grade auch Nachahmung und Widerspiegelung der Religiosität der Herrscherklassen, besonders deswegen, weil die Ärmern ebenso wie die Reichen ihre eigenen Kulte und Verbände hatten. Der Verfasser weist dabei auch darauf hin, dass die Entwicklung gewissermassen dennoch einem langsamen Auseinandertreten entgegenführte: während das Kulte Leben der uralten römischen familia Armen und Reichen gleichermassen umfasste, spiegelt sich in der Religiosität der Kaiserzeit die Verschärfung der Gegensätze zwischen den führenden und unteren Schichten wider.

Interesse und Bedeutung von Bömers Buch sind nicht alltäglich. Seine Hauptverdienste lassen sich im folgenden zusammenfassen. Ursprünglich hat sich der Verfasser nur das Erforschen des religiösen Lebens der römischen Sklaven zum Ziel gesetzt. Er hat jedoch nicht nur diese Aufgabe erfüllt, sondern er bereicherte dabei auch unser Wissen von der römischen Religion und Gesellschaft mit der Lösung einer ganzen Reihe von nicht weniger bedeutenden Fragen. Sehr lehrreich ist vor allem seine Methode: die gründliche historische Bearbeitung und Ausbeutung des epigraphischen Quellenmaterials, die ihren Ausgang jedesmal von der Datierung der betreffenden Inschrift aus nimmt, und die geradezu musterergütig dokumentiert, wieviel die Inschriften zu der Erforschung der römischen Geschichte noch beizusteuern vermögen. Dies alles weist jedoch schon über die Grenzen der religionsgeschichtlichen Bezüge im engeren Sinne des Wortes weit hinaus, oder genauer gesagt: so wird eigentlich die Arbeit erst recht eine religionsgeschichtliche Untersuchung, d. h. sie bereichert und vertieft in der Tat unsere Kenntnisse von dem Leben der römischen *Gesellschaft*. Sehr bedeutend ist dabei, dass diese religions- und gesellschaftshistorische Untersuchung nicht bloss einen verallgemeinernden Durchschnitt entwirft, sondern sowohl die einzelnen Kulte als auch das Ganze des religiösen und gesellschaftlichen Lebens in historischer Entfaltung darstellt, wobei sie auch die lokalen Eigentümlichkeiten zu skizzieren nicht versäumt. Was schliesslich die einzelnen Kulte betrifft, liest man über diese bei Bömer so viel neues und überraschendes, besonders über die Laren, Silvanus, Juppiter Liber und Mithras, dass die Kapitel über diese auch in sich als wertvolle Einzeluntersuchungen gelten dürften.

Ergänzende Bemerkungen und Einwände liessen sich teils im Zusammenhang mit den prinzipiellen Fragen und teils in bezug auf Einzelheiten hinzufügen. Der Verfasser definiert nicht im voraus die immer wieder gebrauchten Begriffe «Klasse», «Stand» und «Schicht», und darum scheint er diese Worte auch nicht konsequent zu benutzen. Wohl schildert er überzeugend die steigende Absonderung im religiösen Leben der Herrscherklassen und der Ausgebeuteten im Laufe der Kaiserzeit, was eigentlich die Verschärfung der Klassengegensätze infolge der entfaltenden Krise der Sklavenwirtschaft widerspiegelt, aber er versäumt daraus die Schlüsse über die Art und Rolle des Klassenkampfes zu ziehen, bzw. bewegt er sich nur an der Oberfläche und verwischt darum gewissermassen die hierbezüglichen Probleme. Wir sind auch nicht der Ansicht, dass die «offiziellen» und «nicht-offiziellen» Kulte einfach nur der Religiosität der Herrscherklassen bzw. derjenigen der unteren Volksschichten gleichzusetzen wären. Es besteht zwar gar kein Zweifel darüber, dass die letzteren Schichten nicht viel mit der offiziellen Staatsreligion zu tun hatten,<sup>3</sup> aber es steht auf der anderen Seite doch fest, dass auch die Angehörigen der Herrscherklassen ihre «Privatreligiosität» hatten: auch sie verehrten die ihnen aus irgendeinem Grunde näher stehenden Gottheiten, z. B. die «Heimatgötter», auch wenn diese keinen staatlichen Kult besaßen.

Es wäre nicht überflüssig gewesen, im Zusammenhang mit den beliebten Gottheiten der Sklaven und überhaupt der unteren Volksschichten auch die Gestalten der einzelnen Götter und Göttinnen näher ins Auge zu fassen. Denn die Art und Weise einer Gottheit mag auch schon im voraus weitgehend bestimmt haben, wer an ihrem Kult teilnahm. Die Tatsache z. B., dass es unter den Silvanus-Verehrern sehr viele ländliche d. h.

<sup>3</sup> Vgl. dazu unsere Bemerkung im Zusammenhang mit den vota der pannonischen Augustales und seviri, Acta Ant. Hung. 6 (1958) 456 f.

ackerbautreibende Sklaven gibt, liesse sich auch damit erklären, dass Silvanus die Schutzgottheit der Ackerfelder und überhaupt des Ackerbaus war, und darum alle diejenigen zu ihm gehörten, die sich mit Feldarbeit beschäftigt hatten. Im Falle der Fortuna erklärt Bömer nicht, warum ihr Kult unter den Sklaven und Liberti so verbreitet war — wofür als ein Beweis auch das gerade unter diesen Leuten beliebte cognomen «*Fortunatus*» zu erwähnen wäre.<sup>4</sup> Die Erklärung dafür ist wohl im Wesen der Gottheit selbst zu suchen: Fortuna war die Göttin, von der der Sklave sein Glück, seine Befreiung erwarten konnte, und der der Libertus dasselbe verdankte.

Unannehmbar ist die Behauptung des Verfassers, wonach der Kult der Laren vor allem unter den städtischen, und derjenige des Silvanus mehr unter den ländlichen Sklaven und Schicksalgenossen verbreitet gewesen wäre. Was die Laren betrifft, wies in anderem Zusammenhang auch Bömer selber darauf hin, eine wie bedeutende Rolle in ihrem Kult die ländlichen *vilici* gespielt hatten. Auch Silvanus war in der Stadt Rom ebenso beliebt, wie in Italiens ländlichen Bezirken<sup>5</sup>; nicht anders auch in der Donau-egend, wo nach Bömer die ländliche Art des Kultes besonders hervorstechend ist, war er auch in den Städten, Carnuntum, Brigetio und Aquincum, sehr verbreitet.

Der Kult der Laren beschränkte sich in der Kaiserzeit keineswegs bloss auf die unteren Volksschichten. Im Kreise des Militärs hatten die Lares Militares einen ausgesprochen offiziellen Kult, der von Angehörigen der Herrscherklasse, von Statthaltern und vornehmen Offizieren verrichtet wurde.<sup>6</sup> Die Denkmäler des kaiserzeitlichen Laren-Kultes im Kreise der unteren Volksschichten sind mit zwei wichtigen Inschriften aus Emona zu ergänzen; diese berichten von Gemeinschaften, die sich zu Ehren der Laren zusammaten, und innerhalb dieser von mehreren *ministri*.<sup>7</sup> Ebenso wäre unter den Silvanus-collegia ein collegium opificum aus Brigetio zu erwähnen.<sup>8</sup> Dagegen dürfte eine fragmentarische Inschrift aus Aquincum nicht als ein Beleg für ein collegium des Silvanus gelten; wohl ist nämlich diese Inschrift<sup>9</sup> zu Ehren des Silvanus domesticus und der Lares gestellt worden, aber nichts spricht dafür, dass sie eine Stiftung von Mitgliedern eines collegiums oder überhaupt diejenige von Sklaven und Liberti gewesen wäre. Die gemeinsame Verehrung der Lares und des Silvanus domesticus lässt sich z. B. in Savaria auch aus dem Kreise von Freigeborenen nachweisen.<sup>10</sup> Zweifellos mag es in Rom anders gewesen sein;<sup>11</sup> aber hier hätte man wieder über die beiden Kulte und im allgemeinen über die gegenseitigen Beziehungen der «Sklavenkulte» zueinander mehr sagen können.

Unsere Bemerkung im Zusammenhang mit den Silvanus-Inschriften aus Aquincum und Savaria führt uns zu einer anderen wichtigen Frage des Silvanus-Kultes hinüber, die in Bömers Buch nicht genügend hervorgehoben wurde. Die Teilnahme von freigeborenen Elementen an dem Kult dieser Gottheit ist in den Donau-Provinzen gar nicht so selten, wie der Verfasser es behauptet. Zweifellos gibt es auch hier unter den Stiftern der Silvanus-Inschriften viele Sklaven und Liberti — vielmehr als man es aus Bömers

<sup>4</sup> Vgl. ebd. 439 Anm. 39.

<sup>5</sup> Vgl. A. OxÉ: Röm. Mitt. 17 (1942) 28.

<sup>6</sup> In Pannonien: Budapest Régiségei (= Altertümer der Stadt Budapest) 16 (1955) 407 (Statthalter), CIL III 3463 (tribunus laticlavus), CIL III 3460 und Budapest Régiségei 15 (1950) 320 (beide von demselben tribunus laticlavus). Zu dem Kult siehe A. v. DOMASZEWSKI: Die Religion des römischen Heeres, Trier, 1895 109 f.

<sup>7</sup> V. HOFFLER — B. SARIA: Antike Inschriften aus Jugoslawien. I. Noricum und Pannonia Superior, Zagreb, 1938, Nr. 158 (die Stifter waren Sklaven), Nr. 159 (die Stifter waren Freien, der eine von ihnen ein minister).

<sup>8</sup> L. BARKÓCZI: Brigetio. Diss. Pann. II. 22. Bp. 1951, Nr. 177. Es scheint, dass die Mitglieder des collegiums Freigeborene waren. Es handelt sich um ein Silvanus-collegium vielleicht auch auf einer Inschrift aus Mühlendorf, siehe W. KUBITSCHKE: Römerfunde von Eisenstadt, Wien 1926, 85.

<sup>9</sup> CIL III. 3491.

<sup>10</sup> Die Inschriften der Lares domesticus, CIL III. 4160, und des Silvanus domesticus, Nr. 4164, wurden von derselben Stelle zutage gefördert. Die erstere von diesen, deren Stifter nicht mit Namen genannt werden, mag wohl von den Stiftern des Silvanus-Altars, Claudius Quietus und Valentina stammen. Valentina scheint die Schwester des Quietus gewesen zu sein.

<sup>11</sup> Vgl. z. B. Ann. Ep. 1916, Nr. 108: *P. Aelius Philetus Silvano et Laribus Penatib. d. d.* Aller Wahrscheinlichkeit nach von einem Libertus geweiht.



Zusammenstellung ersieht<sup>12</sup> —, aber der Verhältniszahl nach ist ihre Teilnahme an diesem Kult gar nicht überwiegend, wie sich auch die Teilnahme der Sklaven an dem Mithras-Kult gar nicht überwiegend erwies. Wie die Inschriften bezugen, gab es unter den Silvanus-Verehrern viele freigebohrenen Personen, darunter auch städtische Decurionen<sup>13</sup> und besonders Soldaten. Es besteht auch gar kein Zweifel darüber, dass dieser Gott auch einen offiziellen Kult besass, vor allem im Kreise des Militärs, wenn auch nicht einen so allgemein verbreiteten, wie die sog. «grossen» Gottheiten. Es gibt unter den Stiftern der Silvanus-Altäre auch hochgestellte Soldaten.<sup>14</sup> Noch eindeutiger sprechen für die Möglichkeit eines offiziellen Kultes die Münzen des Traianus aus dem Jahre 112,<sup>15</sup> sowie die Darstellungen am Trajan-Bogen in Beneventum.<sup>16</sup> Die letzteren Belege beleuchten dabei auch den Hintergrund des offiziellen Silvanus-Kultes. In der staatlichen Symbolik erscheint Silvanus als der Vertreter der Götterwelt aus den Donau-Provinzen; er ist also nicht einfach eine italische Gottheit, sondern die den illyrischen Göttern gleichgesetzte Gestalt derselben. Es handelt sich um dieselbe komplexe Gestalt auch auf den Inschriften aus dem Illyricum, wie darauf übrigens auch Bömer im Zusammenhang mit seinem Kult in Carnuntum hingewiesen hatte, nur dass er diesen Kult für einen «Ausnahmefall» hielt. So galt also dieser Silvanus von Illyricum, von dem Gesichtspunkt des offiziellen Staatskultes aus betrachtet, wie es übrigens auch in der Wirklichkeit war, gar nicht mehr einfach bloss als eine Gottheit der unteren Volksschichten, sondern als ein lokaler Gott der Donau-Provinzen, der als eine Verkörperung des offiziellen *genius loci*<sup>17</sup> den dem lokalen Gott immer gebührenden staatlichen Kult bekam. Auf diese Weise war also der Silvanus-Kult des Illyricums seinem sozialen Sinne nach — obwohl er auch den Zusammenhang mit der Welt der Liberti und Sklaven beibehielt — doch etwas anderes als der italische Silvanus-Kult. Aber auch der italische Gott selber war den Herrscherklassen nicht völlig fremd: Hadrianus verehrt in ihm die Gottheit der Jagd, wie man es aus der Darstellung seines «Jägerdenkmals» ersieht.<sup>18</sup>

Zum Schluss möchten wir noch auf eine Frage aufmerksam machen. Bömers Werk bleibt nämlich — obwohl er die epigraphischen Angaben mit den Auktor-Stellen glücklich ergänzt, und beide Art Quellen vorbildlich ausgenutzt hatte — in einer Beziehung dennoch einseitig. Der Verfasser wollte zwar, wie es auch der Titel seines Werkes zeigt, nur die von dem Gesichtspunkt der Sklaven aus wichtigsten Kulte behandeln; aber es ist dennoch schade, dass er die Erörterung des Aberglaubens und der Magie, die von dem religiösen Leben doch untrennbar sind, fortließ. Es braucht wohl nicht betont zu werden, wie diese beiden Dinge gerade im Kreise der unteren Volksschichten eine wichtige Rolle spielten, und darum hätte ihre Untersuchung die Erkenntnis jener subjektiven Religiosität, die bloss auf Grund der Inschriften weniger zugänglich ist, wohl gefördert.

Aber alles, was wir bloss als Ergänzung zum Buch erwähnten, ändert gar nichts an seinem Verdienst in der Erschliessung wichtiger Probleme der römischen Religions- und Gesellschaftsgeschichte. Der Leser legt das bedeutende Werk in der Hoffnung aus der Hand, dass bald auch die nächsten versprochenen Bände desselben Verfassers über die Religiosität der griechischen Sklaven, sowie über die einschlägigen Probleme der Religionsgeschichte, Geschichte, Soziologie und verwandter Gebiete folgen würden.

G. ALFÖLDY

<sup>12</sup> Eine Zusammenstellung von diesen wird in einer in Vorbereitung stehenden Arbeit veröffentlicht.

<sup>13</sup> Z. B. CIL III 6438—10 220, CIL III. 10 204 cf. 14 340<sup>1</sup>.

<sup>14</sup> Z. B. Budapest Régiségei (= Altertümer der Stadt Budapest) 8 (1902) 161 ff., Nr. 1 (*praefectus castrorum*), CIL III. 10 394 (*praefectus legionis*), und wahrscheinlich darf man in der Form *Silvano Aug. ceterisque dis huiusce loci* die Altarinschrift eines Statthalters von Aquinum ergänzen (CIL III. 3417), vgl. A. BREICH: LA 1 (1938) 40 Anm. 22.

<sup>15</sup> P. L. STRACK: Untersuchungen zur römischen Reichsprägung des zweiten Jahrhunderts, I. Stuttgart, 1931, 209 f.

<sup>16</sup> A. v. DOMASZEWSKI: Abhandlungen zur römischen Religion, Leipzig—Berlin, 1909, 40 f.

<sup>17</sup> Mit der offiziellen Charakterart seines Kultes wollen wir uns in einem anderen Zusammenhang beschäftigen.

<sup>18</sup> Siehe: I. MAULL: JÖAI 42 (1955) 58.

The *Acta Antiqua* publish papers on classical philology in English, German, French, Russian and Latin.

The *Acta Antiqua* appear in parts of varying size, making up volumes.

Manuscripts should be addressed to :

*Acta Antiqua, Budapest 502, Postafiók 24.*

Correspondence with the editors or publishers should be sent to the same address.

The rate of subscription to the *Acta Antiqua*, is 110 forint a volume. Orders may be placed with »Kultura« Foreign Trade Company for Books and Newspapers (Budapest I., Fő utca 32. Account №. 43-790-057-181) or with representatives abroad.

---

Les *Acta Antiqua* paraissent en français, allemand, anglais, russe et latin et publient des travaux du domaine de la philologie classique.

Les *Acta Antiqua* sont publiés sous forme de fascicules qui seront réunis en volumes.

On est prié d'envoyer les manuscrits destinés à la rédaction à l'adresse suivante :

*Acta Antiqua, Budapest 502, Postafiók 24.*

Toute correspondance doit être envoyée à cette même adresse.

Le prix de l'abonnement est de 110 forints par volume.

On peut s'abonner à l'Entreprise pour le Commerce Extérieur de Livres et Journaux «Kultura» (Budapest I., Fő utca 32. Compte-courant №. 43-790-057-181) ou à l'étranger chez tous les représentants ou dépositaires.

---

«*Acta Antiqua*» публикуют трактаты из области классической филологии на русском, немецком, французском, английском и латинском языках.

«*Acta Antiqua*» выходят отдельными выпусками разного объема. Несколько выпусков составляют один том.

Предназначенные для публикации рукописи следует направлять по адресу :

*Acta Antiqua, Budapest 502, Postafiók 24.*

По этому же адресу направлять всякую корреспонденцию для редакции и администрации.

Подписная цена «*Acta Antiqua*» — 110 форинтов за том. Заказы принимает предприятие по внешней торговле книг и газет «Kultura» (Budapest I., Fő utca 32. Текущий счет № 43-790-057-181) или его заграничные представительства и уполномоченные.

## INDEX

<i>A. Schoele</i> : <i>Máxarēs θνήτοί</i> bei Hesiod .....	255
<i>S. Luria</i> : Die Belagerung von Jerusalem bei Alkaios .....	265
<i>R. Falus</i> : Parmenides-Interpretationen .....	267
<i>E. Ch. Welskopf</i> : Einige Bemerkungen zur Lage der Sklaven und des Demos in Athen zur Zeit des dekeleisch-ionischen Krieges .....	295
<i>P. Oliva</i> : Die Bedeutung der antiken Sklaverei .....	309
<i>E. Maróti</i> : Terentiana .....	321
<i>I. K. Horváth</i> : Chronologica Catulliana .....	335
<i>I. Borzsák</i> : <i>Descende caelo</i> .....	369
<i>L. Castiglione</i> : Die Rolle des Kyathos im ägyptischen Kult .....	387
<i>J. Fitz</i> : L. Cassius Pijus Marcellinus .....	405
<i>E. Pólay</i> : Ein Gesellschaftsvertrag aus dem römischen Dakien .....	417
<i>J. Horváth jun.</i> : Quellenzusammenhänge der beiden Gerhard-Legenden .....	439
Gy. Moravcsik: Byzantinoturcica I—II. (Besprochen von K. Czeglédy) .....	457
F. Bömer: Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom. I. (Besprochen von G. Alföldy) .....	460